ORIENS CHRISTIANUS.

Periodico semestrale Romano

per gli studi dell' Oriente Cristiano

Pubblicato

col sussidio della Società Goerres

dal

Collegio Pio del Campo Santo Teutonico

sotto la direzione

del

Dr. ANTONIO BAUMSTARK

Anno Quarto



Depositari

per l'Italia

ERMANNO LOESCHER & C.°

(BRETSCHNEIDER E REGENBERG)

ROMA

per l' Estero

OTTO HARRASSOWITZ

LIPSIA

ROMA

TIPOGRAFIA POLIGLOTTA

DELLA S. C. DE PROPAGANDA FIDE

1904.

ORIENS CHRISTIANUS.

Römische Halbjahrhefte

für die Kunde des christlichen Orients

Mit Unterstützung der Goerresgesellschaft

Herausgegeben

vom

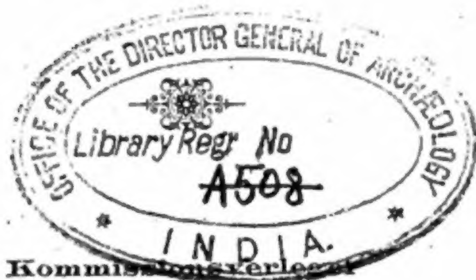
Priestercollegium des deutschen Campo Santo

unter der Schriftleitung

von

Dr. ANTON BAUMSTARK

Vierter Jahrgang



Kommissionsverlag

für Italien
ERMANNO LOESCHER & C.°
(BRETSCHNEIDER UND REGENBERG)
ROM

für das Ausland
OTTO HARRASSOWITZ
LEIPZIG

ROM
TIPOGRAFIA POLIGLOTTA
DELLA S. C. DE PROPAGANDA FIDE
1904.

INHALT

ERSTE ABTEILUNG:

TEXTE UND UEBERSETZUNGEN

Baumstark "Liturgia S. Gregorii Magni", eine griechische Uebersetzung der römischen Messe. *Seite* 1

Cöln Die anonyme Schrift "Abhandlung über den Glauben der Syrer. . . . . „ 28

Baumstark Eine syrisch-melchitische Allerheiligenlitanei . . . . „ 98

van Gulik Die Konsistorialakten über die Begründung des uniert chaldäischen Patriarchates von Mosul unter Papst Julius III . . . . „ 261

Batareikh Une nouvelle récension de la vie d'Abercius . . . . „ 278

ZWEITE ABTEILUNG:

AUFSÄTZE

Baumstark Il mosaico degli Apostoli nella Chiesa abbaziale di Grottaferrata . . . . „ 121

Schermann Griechische Handschriftenbestände in den Bibliotheken der christlichen Kulturzentren des 5-7 Jahrhunderts. . . . . „ 151

Baumstark Vorjustinianische kirchliche Bauten in Edessa . . . . „ 164

Gassisi I Manoscritti Autografi di S. Nilo Juniore, fondatore del Monastero di S. M. di Grottaferrata. „ 308

Baumstark Die leibliche Himmelfahrt der allerseligsten Jungfrau und die Lokaltradition von Jerusalem . . . . „ 371

DRITTE ABTEILUNG.

A. — Mitteilungen: 1. Geldspenden der päpstlichen Kurie unter Johann XXII (1316–1334) für die orientalischen Christen, insbesondere für das Königreich Armenien (Schaefer). 2. Zu den Miniaturen der Marienfestpredigten des Jakobos von Kokkinobaphos (Baumstark). 3. Altlibanesische Liturgie (Baumstark). 4. De apocrypha quadam dominici baptismi descriptione corollarium (Kmosko). . . . . *Seite* 184

1. Der Bibelkanon bei Ibn Chaldûn (Baumstark). 2. Zitate und Spuren der Petrusapokalypse in einem äthiopischen Texte (Baumstark). 3. Ein weiterer Nachhall altantiochenischer beziehungsweise altlibanesischer Liturgie (Baumstark). 4. Drei illustrierte syrische Evangeliare (Baumstark) . . . . . . „ 393

B. — Besprechungen: Hilgenfeld *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel. Herausgegeben mit Uebersetzung, Einleitung und Erklärung* (Baumstark). — *Testi e ricerche di filologia armeno-giorgiana. Il Fisiologo. Testi armeno e giorgiano: ricerche, edizione e traduzione di* N. Marr. — *Das Triadon ein sahidisches Gedicht mit arabischer Uebersetzung, von* Oscar von Lemm. — *Der Alexanderroman bei den Kopten. Ein Beitrag zur Geschichte der Alexandersage im Orient. Von* Oscar von Lemm. — *Koptische Grammatik mit Chrestomathie, Wörterverzeichniss und Literatur, von* Georg Steindorff (Guidi) . . . . „ 204

J. Strzygowski *Kleinasien ein Neuland der Kunstgeschichte. Kirchenaufnahmen von J. W. Crowfoot und J. J. Smirnov, unter Benutzung einiger Ergebnisse der Expedition nach der asiatischen Türkei des Kais. Legationsrates Dr. Max Freiherrn von Oppenheim, der isaurischen Expedition der Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Literatur in Böhmen,*

Beiträgen von Bruno Keil, Otto Puchstein, Adolf Wilhelm u. A. bearbeitet (Baumstark). — *Byzantinische Denkmäler III. Ursprung und Sieg der altbyzantinischen Kunst. Beiträge von Dr.* Ernst Diez *und Dr.* Josef Quitt. *Mit einer Einleitung von* Josef Strzygowski (Baumstark). — Kosmas Blachos Ἡ χερσόνησος τοῦ ἁγίου ὄρους Ἄθω καὶ αἱ ἐν αὐτῇ μοναὶ καὶ οἱ μοναχοὶ πάλαι καὶ νῦν (Baumstark). — J. Michalcescu Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας. *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche im Originaltext, nebst einleitenden Bemerkungen* (Baumstark). — *Le Synaxaire Arabe Jacobite (rédaction copte). Les mois de Tout et de Babeh: texte arabe publié, traduit et annoté par* René Basset (Guidi). — Hieronymus Labourt *De Timotheo I Nestorianorum patriarcha (728–823) et christianorum orientalium condicione sub chaliphis abbasidis. Accedunt XCLX eiusdem Timothei definitiones canonicae e textu syriaco inedito nunc primum latine redditae. Thesim facultati litterarum Parisiensi proponebat* (van Gulik). — Antoine Rabbath S. J. *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en orient* (van Gulik) . . . . *Seite* 414

C. — Litteraturbericht . . . . „ 215. 441



ERSTE ABTEILUNG:

TEXTE UND UEBERSETZUNGEN.

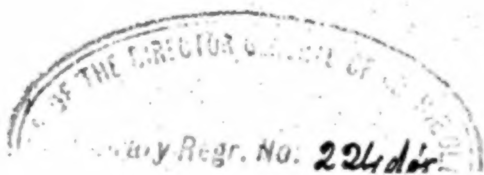
"Liturgia S. Gregorii Magni„, eine griechische Uebersetzung der römischen Messe.

Herausgegeben
Von
Dr. Anton Baumstark

In meinem zur dreizehnten Zentenarfeier des Todes Gregors des Grossen veröffentlichten Buche *Liturgia Romana e Liturgia dell'Esarcato* hatte ich 10 Anmk. 1 (der vorigen Seite!) Gelegenheit, darauf hinzuweisen, dass auch auf griechischem Boden der Name des Heiligen als derjenige des Schöpfers der römischen "Liturgie„ in demjenigen Sinne erscheint, in welchem die beiden byzantinischen Liturgien unter den Namen Basileios und Chrysostomos gehen.

Als Γρηγορίου πάπα πρώτου λειτουργία ἐξελληνισθεῖσα bezeichnet im Anschluss an *subscriptio* und Titelvermerk des Textes selbst das Inventar der *codices Vaticani Graeci* eine reich mit Rubriken ausgestattete griechische Uebersetzung des römischen *ordo* und *canon missae* mit eingefügtem *proprium festi SS. Trinitatis,* welche in *Vat. Gr. 1093* einer Hdschr. des Jahrh.s fol. 47 r° – 53 r° vorliegt [1]. Als Gregorios–Liturgie hatte das fragliche Stück stark unvollständig auch schon Fr. M o r e l l i u s zu Paris 1595 heraus-

[1] Papierhdschr. an den Rändern mit modernem Papierrand verstärkt, ursprünglich ungefähr im Format von 145 × 215 *mm.* und 127 Folia stark, von denen zwei dieselbe Ordnungszahl aufweisen. Sie enthält ferner Schriften von Demetrios Kydones, Maximos ὁ Χρυσοβέργη und Manuel Kalekas, Stücke aus den Akten des 4 und 7 allgemeinen Konzils. Auszüge aus weiteren liturgischen Uebersetzungsarbeiten wie z. B. eine λειτουργία ψαλλομένη ἐν τῇ ἑορτῇ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως κατὰ τὸν τρόπον τῶν λατίνων κατὰ παράδοσιν τοῦ ἁγίου 'Αμβροσίου ἐπισκόπου Μεδιολανῶν, Basileiosauszüge, die Athanasianische ἔκθεσις πίστεως, eine Sammlung von ῥήσεις πατέρων über die Trinitätslehre und mehrere namenlose Stücke homiletischen oder exegetischen Karakters. Der Schriftkarakter weist sie dem 15 Jahrh. zu.



gegeben[1]. Die Grundlage seiner Edition bildete vielleicht die Hdschr. *Fonds Grec 1260* des 15 Jahrh.s in der Bibliothèque Nationale, die von fol. 73r° an eine "Liturgie„ Gregors sowie das "*sacramentarium Gregorianum*„ in griechischer Uebersetzung enthält[2]. In jedem Falle ist aber dieser Erstdruck durchaus ungenügend. Sein Text erweist sich beinahe durchweg demjenigen der römischen Hdschr. gegenüber als der schlechtere. Selbst an Lesefehlern dessen, welcher die zugrundliegende Hdschr. für den Setzer kopierte, fehlt es ebensowenig wie an einzelnen falschen Konjekturen. Besonders störend sind, wie schon angedeutet, sodann Lücken verschiedenen Umfangs. So treten vor allem die Rubriken zurück, es fehlen schon Epistel, Graduale und Evangelium des *proprium de SS. Trinitate* und es fehlt der Schluss des Ganzen vollständig. Dazu kommt der Umstand, dass die Exemplare der Pariser Edition naturgemäss höchst selten geworden sind und die wenigen erhaltenen, so gut als vergessen, im Staube einiger Bibliotheken ruhen.

Unter diesen Umständen darf ich wohl glauben, wesentlich noch ein Ineditum zu bieten, wenn ich diesen im Jahre des Gregoriusjubiläums an die Oeffentlichkeit tretenden Band unserer Zeitschrift durch eine Ausgabe des vollständigen Textes der in Rede stehenden griechischen Messübersetzung eröffne. Wesentlich war dabei nur der recht gute Wortlaut des *Vat. Gr. 1093* zum Abdruck zu bringen und das Variantenmaterial des Druckes von 1595 zu registrieren, der mir in einem Exemplar der nunmehr im Vatikan befindlichen Barberini-Bibliothek (signiert C I 43) vorlag. Immerhin war vereinzelt der hdschrliche Text doch im Anschluss an den gedruckten oder unabhängig von ihm auf Grund der lateinischen Vorlage zu verbessern. Der Anschluss der Uebersetzung an diese ist im allgemeinen ein höchst enger. Doch wird man ab und zu sich fragen müssen, ob der Grieche nicht durch die verwandten Formeln der eigenen Liturgie sich verleiden liess, leicht von dem Ausdruck des lateinischen Textes abzugehen. In einzelnen Fällen ist

[1] Betitelt: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ ἡ θεῖα Λειτουργία. *S. GREGORII PAPAE quem DIALOGVM Graeci cognominunt, divinum Officium, sive MISSA. Cum interpretatione Graeca Georgij Codini. LVTETIAE. Apud FRIDERICVM MORELLIVM Architypographum Regium.* MDXLV. Dem Text vorangeht eine Widmung an den Pariser Kanonikus *Joannes a S. Andrea.* S. 31 f. steht als Anhang das *Pange lingua* mit einer von Morellius selbst herrührenden griechischen Uebersetzung.

[2] Vgl. Omont *Inventaire* I 280.

dies schlechthin sicher [1]. Einige Male hat er auch frei übersetzt, weil die Vorlage ihm entweder nicht ganz verständlich war oder deren sklavische Wiedergabe seinem griechischen Sprachgefühle widerstrebte [2].

Dass überhaupt unser Stück einmal völlig ans Licht gezogen wird, bedarf sodann kaum einer näheren Rechtfertigung. Schon der Zweck der Uebersetzung ist geeignet, sie als einer gewissen Aufmerksamkeit würdig erscheinen zu lassen. Dieselbe erweist sich ferner als ein keineswegs verächtliches Denkmal zur Geschichte der abendländisch-römischen Messe im späteren Mittelalter. Endlich sind die Fragen nach ihrem Urheber, ihrem Alter und der Herkunft ihrer Vorlage verknüpft mit einem Problem der byzantinischen Litteraturgeschichte, der Frage nach dem Zeitalter des nicht näher bekannten. Georgios Kodinos, bezüglich dessen ich auf Krumbacher *Geschichte der byzantinischen Litteratur*. 2 Aufl. München 1897. 422–427 verweise.

Wenigstens der *canon missae* war zweifellos schon vor der Entstehung unseres Textes ins Griechische übersetzt. In irgend einem der Basilianerklöster Italiens war jene ältere Uebersetzung entstanden und mit einem der byzantinischen Liturgie entstammenden *ordo* zu der s. g. λειτουργία τοῦ ἁγίου Πέτρου zusammengeschweisst worden [3]. Diese nun war unverkennbar dazu bestimmt, die echt griechische Feier der Eucharistie zu verdrängen, indem sie wenigstens einmal die Anaphoren des Basileios und Joannes Chrysostomos durch den unter der Etikette des Apostelfürsten gehenden römischen *canon* verdrängte. Sie bildet ein Seitenstück zu den liturgischen Verhältnissen des Missale von Bobbio, dessen von Hause aus gallische Messen vom *Sanctus* an sämtlich mit der *missa cotidiana Romensis* übereinstimmen, oder zu der mailändi-

---

[1] Vgl. die erläuternden Fussnoten des Textes. Zweifel hege ich besonders, wo der Grieche ausführlichere Schlussformeln giebt als der übliche lateinische Text sowie bei entsprechenden Erscheinungen im Inneren der Gebete. Ein sicherer Fall z. B. noch ὥσπερ ἦν ἐν ἀρχῇ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται für *sicut erat in principio et nunc et semper.*

[2] Z. B. sei verwiesen auf τῇ βοηθείᾳ τῶν πλουσίων σου οἰκτιρμῶν für *ope misericordiae tuae adiuti* oder ἡ ἡμετέρα τῶν δούλων σου λατρεία für *hoc obsequium servitutis nostrae.*

[3] Vgl. über dieselbe Brightman *Liturgies Eastern and Western*. Oxford 1896. XCI. Text bei Swainson *The Greek Liturgies chiefly from original authorities*. Cambridge 1884. 191–203.

schen Messe mit eingesetztem römischem *canon*. In der Tat hat sie sich denn auch vielfachen praktischen Gebrauches erfreut.

Ganz anders die griechische " Gregorios-Liturgie „. Sie ist offensichtlich eine Gelehrtenarbeit, die auch nicht ein einziges Mal wirklich bei Feier der heiligen Geheimnisse benützt wurde. Keine Spur einer Anbequemung an den angestammten griechischen Ritus weist hier auf eine Absicht hin, diesen langsam durch den abendländischen in griechischer Sprache zu ersetzen. Einfach diesen letzteren seinen Volksgenossen genau bekannt zu machen, wünscht der Uebersetzer. Mehrere seiner erklärenden Bemerkungen und vor allem die Stücke eines beliebigen einzelnen *proprium*, die er ὑποδείγματος χάριν, wie er sich ausdrückt, seinem Werkchen einverleibt hat, lassen keinen Zweifel hieran zu. Ein rein wissenschaftliches Interesse wird freilich auch ihn kaum geleitet haben. Er glaubte wohl der grossen Sache der Kirchenunion sich dienstbar zu erweisen, indem er der griechischen Welt den Einblick in Aufbau und Gebetstexte der römischen Messe ermöglichte. Doch schon der Gedanke, den Unionsbestrebungen gerade dadurch Hilfe zu leisten, dass man Osten und Westen sich besser kennen lehrt, ist gewiss für einen spätmittelalterlichen Kopf aller Achtung wert. Dass er unsere Uebersetzung veranlasst zu haben scheint, muss dieser den Karakter eines interessanten Denksteins in der Geschichte der Unionsbemühungen zwischen dem Papsttum und Byzanz sichern.

Die Geschichte der römisch-abendländischen Messe selbst beleuchtet die griechische " Gregorios-Liturgie „ alsdann in dreifacher Beziehung. Sie lehrt uns einmal eine Reihe, natürlich allerdings sekundärer, Varianten des *canon*-Textes kennen. Sie liefert weiterhin Materialien zur Geschichte des Mess-*proprium de SS. Trinitate*, das als ein votives bis in die Tage Alkuins hinaufreicht, hier uns aber bereits als dasjenige eines — doch offenbar gemeinkirchlichen — " Dreifaltigkeitsfestes „, aber in einer vom entsprechenden Festformular des heutigen Missale stark abweichenden Gestalt entgegentritt. Sie führt uns endlich einen in mehr als einer Beziehung ganz eigenartigen *ordo missae* vor, der für die Liturgiegeschichte ebenbürtig neben die Zeugnisse der *ordines Romani* und der mittelalterlichen Messerklärungen oder die von Martène[1]

[1] *De antiquis ecclesiae ritibus libri tres.* Zitiert nach der Antwerpener Ausgabe von 1763.

oder Ebner[1] bekannt gemachten alten *ordo*-Formulare treten darf. Das Einzelne wird hier näher in Fussnoten unter dem Texte möglichst kurz zu beleuchten sein. Hier mögen diese allgemeinen Bemerkungen genügen.

Etwas eingehender haben wir uns dagegen an dieser Stelle mit den drei Fragen zu beschäftigen, aus wessen Feder und aus welcher Zeit unsere Uebersetzung der römischen Messe stammt und den Gebrauch welcher einzelnen Kirche des abendländischen Ritus sie wiedergeben dürfte. Leider aber wird es gerarde hier wesentlich bei Vermutungen sein Bewenden haben müssen.

Als den Uebersetzer hat Fr. Morellius auf dem Titelblatt seiner Ausgabe wie in seinem kurzen Widmungsschreiben ausdrücklich Georgios Kodinos genannt. Welchen Wert diese Angabe besitze, ist kaum zu sagen. Doch mag man ihr immerhin Glauben schenken, so führt sie uns eben in das oben berührte dornige Problem byzantinischer Litteraturgeschichte hinein. Man kann über die fragliche Persönlichkeit gelegentlich lesen, dass sie "die Katastrophe der Eroberung Constantinopels durch die Türken (1455) überlebte" und "auch nachher schriftstellerisch thätig" gewesen[2], dass sie zwischen 1453 und 1460 gestorben sei[3], oder dass vielleicht gerade das Jahr 1453 sie aus dieser Zeitlichkeit scheiden sah[4]. Belege für solche ziemlich genaue Angaben vermisst man dann aber. Krumbacher a. a. O. hält sich darum auch von ihnen ferne und spricht nur ganz allgemein die Vermutung aus, dass Georgios Kodinos ein Schriftsteller der letzten byzantinischen Spätzeit gewesen sei. Ueberliefert sind nun unter seinem Namen aber nur in einer Hdschrrfamilie die s. g. Πάτρια Konstantinopels d. h. die Gruppe der fünf Schriften Παρεκβολαὶ περὶ τῶν πατρίων τῆς Κωνσταντινουπόλεως, Περὶ τῆς σχηματογραφίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως, Περὶ ἀγαλμάτων, στηλῶν καὶ θεαμάτων τῆς Κωνσταντινουπόλεως, Περὶ κτισμάτων τῆς Κωνσταντινουπόλεως und Περὶ τῆς οἰκοδομῆς τοῦ ναοῦ τῆς ἁγίας Σοφίας. Jeder hdschrlichen Grundlage entbehrt hingegen die in den Ausgaben beliebte Zuweisung an einen Georgios Kodinos bei einer Welt-

[1] *Quellen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum.* Freiburg i/B. 1896.

[2] Nicolai *Griechische Literaturgeschichte in neuer Bearbeitung.* III. Magdeburg 1878. 146.

[3] Kraus *Lehrbuch der Kirchengeschichte.* 2 Aufl. Trier 1882. 523.

[4] Potthast *Bibliotheca Historica Medii Aevi.* 2 Aufl. I 325 A.

chronik bis auf Konstantinos d. Gr. mit angehengtem Kaiserverzeichnis bis zum Falle Konstantinopels und der gleichfalls offenbar recht späten Arbeit Περὶ τῆς τάξεως τῶν ἀξιωμάτων καὶ ὀφφικιαλίων τοῦ Παλατίου καὶ τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας. Das Alter dieser Schriften gestattet mithin keinerlei Rückschluss auf die Lebenszeit des kleinen "grossen Unbekannten". Das letzte in den Πάτρια berührte Ereignis fällt aber, wie Krumbacher selbst richtig hervorhebt, schon in das 11 Jahr. Ist also überhaupt auf die Verfasserangabe in der einen Hdschrrfamilie dieser Kompilation etwas zu geben, so könnte man mit Georgios Kodinos selbst bis in das 12 Jahrh. hinaufgehen. Wie stellt sich nun hierzu unsere Messübersetzung?

Dass der hier wiedergegebene *ordo missae*, verglichen mit dem einschlägigen Parallelmaterial, einen ziemlich altertümlichen Eindruck macht, kann wohl Niemand verkennen. Auch von dieser Seite her wäre ein Hinaufgehen selbst bis an die Wende des 11 zum 12 Jahrh. nicht schlechthin undenkbar. Nun kennt aber andererseits der Uebersetzer ein "Fest", nicht nur eine Votivmesse *SS. Trinitatis*, und er entlehnt gerade dem Offizium dieses "Festes" ὑποδείγματος χάριν die variabeln Teile der Messe. Dass er nun dabei gerade nach dem Messformular eines Lokalfestes gegriffen habe, ist, wie bereits angedeutet, nicht eben wahrscheinlich. Auf die ganze abenländische Kirche ausgedehnt wurde das Dreifaltigkeitsfest aber erst durch Papst Johann XXII. Kannte der angebliche Georgios Kodinos dieses Fest wirklich schon als ein gemeinkirchliches, so haben wir ihn frühestens erst im 14 Jahrh. zu suchen. Doch würde sich gerade die Wahl des *proprium SS. Trinitatis* als ὑπόδειγμα römischer Mess-*propria* wieder besonders gut verstehen lassen, wenn wir annehmen dürften, das Dreifaltigkeitsfest sei zur Zeit des Uebersetzers als gemeinkirchliches noch ein neues Fest gewesen und habe darum im Vordergrunde des Interesses gestanden. Bedenkt man nun, dass es der unmittelbare Nachfolger Johanns XXII, dass es Benedikt XII war, vor welchem 1339 in Avignon der Abt Barlaam als Gesandter des Palaiologen Andronikos III zu Verhandlungen über eine Union erschien, so könnte der Gedanke etwas Bestechendes haben, dass es gerade jene von griechischer Seite ausgegangenen Unionsbestrebungen gewesen seien, denen die vorliegende Messübersetzung ihre Entstehung verdanke.

Aber sicherer Boden wäre eben nur zu gewinnen, wenn wir wüssten, aus welchem Teile des Abendlandes bezw. der lateinischen

Kirche die Vorlage des Uebersetzers stammte. An das gallisch-deutsche Liturgiegebiet ist in keinem Falle zu denken. Der Messteil zwischen *Credo* und *Secreta* war hier lange vor Anfang des 14 Jahrh.s ganz ungleich reicher ausgestaltet, als er in unserer Uebersetzung erscheint [1]. An der Kurie zu Avignon mag man allerdings wohl eher wesenhaft römische Missalien im Stile des Minoritenmissales „*secundum consuetudinem Romanae Curiae*" als echt französische Texte benützt haben. Aber vom Sitze des Papstes selbst weist das Gebet für einen ἀρχιεπίσκοπος im *Te igitur* ab, das man doch wird mit *Vat. Graec. 1093* gegen die Pariser Ausgabe für ursprünglich halten müssen. Nicht minder verbietet dasselbe, an Rom selbst als Heimat der Vorlage unserer Uebersetzung, zu denken. Ohnehin stellt ja das Sakramentar *Vat. Ottobon. 356* die Tatsache ausser Frage, dass auch hier schon vor 1321 die Gestalt des *ordo missae*, verglichen mit der vom Griechen wiedergegebenen, recht erheblich in der Richtung auf die gegenwärtige zu fortgeschritten war [2]. War es mithin etwa der noch immer halb griechische, den ultramontanen Einflüssen, unter denen sich die Erweiterung des römischen *ordo missae* zwischen Evangelium und Präfation durchweg vollzogen hat, noch mehr als Rom entrückte Süden Italiens, oder war es etwa der umgekehrt noch immer reichlich von Enklaven lateinischen Kirchentums durchzogene griechische Osten selbst, welcher dem Uebersetzer das von ihm zugrunde gelegte Material lieferte? — Ich gestehe, dass ich über solche Fragen nicht hinauskomme. Denn auch der Vergleich mit anderen Denkmälern zur Geschichte des abendländischen *ordo missae* ergiebt hier nichts völlig Bestimmtes. Einzelne Parallelen zu unserem Text finden sich von England bis Neapel, von Mainz oder Mailand bis nach Spanien. Aber von einem durchgängigen Sichberühren desselben mit irgend einem lokal bestimmbaren *ordo*-Typus ist nicht die Rede. Lassen sich doch überhaupt solche Typen vorläufig noch kaum feststellen. Weitaus am häufigsten und engsten geht unser griechischer Text allerdings mit dem Dominikanerritus zusammen, und dies dürfte immerhin dafür sprechen, dass er die Uebung einer lateinischen Kirche des Orients wiedergiebt, wenn man die Bedeutung der orientalischen Dominikanermission bedenkt.

---

[1] Vgl. Drews (Artikel *Messe, liturgisch*) in der *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. XII.

[2] Vgl. Ebner a. a. O. bei Besprechung der Hdschr.

Ist doch selbst einheimisch orientalische Liturgie durch den Dominikanerritus beeinflusst worden. Ich denke an die hier heimische und in der Liturgie auch der nicht unierten Armenier wiederkehrende Verlesung des Johannesprologs als Schlussevangelium [1]. Bei unserem Texte könnte sich sogar für einem Augenblick der Gedanke nahelegen, dass wir es geradezu mit der griechischen Wiedergabe eines Denkmals des Dominikanerritus zu tun hätten. Der geschichtlich höchst bedeutsame Konvent von Pera könnte alsdann vermutungsweise ins Spiel gezogen werden. Aber es spricht gegen eine solche Annahme das Fehlen eines Aktes der Gabenzubereitnng vor Schluss des Lesungsgottesdienstes und die reiche Ausgestaltung der Vorbereitung auf die Kommunion sowie des Kommunionaktes selbst. Nur eine genauere Erforschung der inneren Geschichte des Dominikanerritus, zu der vielleicht in der nunmehr bis auf Einleitung und Indices abgeschlossen vorliegenden Publikation der *acta capitulorum generalium* des Ordens durch meinen hochverehrten Freund P. Reichert O. Pr. [2] wertvolle Materialien sich bergen, könnte uns allenfalls darüber Gewissheit verschaffen, ob so tiefgreifende Abweichungen von der heutigen Gestalt dieses Ritus für das 14 Jahrh. als denkbar erscheinen.

Innerhalb des 14 Jahrh.s wird man aber freilich noch mit der Möglichkeit einer erheblich späteren Entstehungszeit unserer Uebersetzung als der oben ins Auge gefassten rechnen müssen, wenn ihr Entstehungsort der Osten selbst sein sollte. Denn es wäre naturgemäss nicht zu verwundern, falls der *ordo* der römischen Messe in einer versprengten lateinischen Kommunität des Orients eine etwas altertümlichere Gestalt aufgewiesen hätte als im Abendland, wo das spätere Mittelalter sich in stetiger Weiterbildung ziemlich rasch die endgiltige Form desselben anbahnen sah. Sollten wir somit in Georgios Kodinos oder — vorsichtiger gesprochen — in dem Urheber unserer Uebersetzung einen Zeitgenossen eines Demetrios Kydones und Manuel Kalekas erbliken dürfen, von welchen *Vat. Gr. 1903* gleichfalls Schriften enthält? [3] Ein Bekämpfer des Hesychiasten Gregorios Palamas war Demetrios gegen die Mitte des 14 Jahrhs. Manuel starb 1410 in Mitylene, nachdem er als

[1] Vgl. Brightman a. a. O. 456 und über die Herkunft des Johannesevangeliums am Ende der Messe aus dem Dominikanerritus Le Brun *Spiegazione della Messa tradotta in Italiano da* Donado. Verona 1752. I. 295.

[2] *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica.* Rom.

[3] Vgl. über diese Männer Krumbacher a. a. O. 102f. 110f.

Dominikaner in dem genannten Konvent zu Pera gelebt hatte. Sollte statt den Unionsbestrebungen Andronikos' III die griechische Uebertragung der " Liturgie Gregors d. Gr. „ denjenigen Joannes' V haben dienlich sein wollen und um 1369 herum entstanden sein?— Auch dieser Gedankengang endet mit blossen Fragen.

Zum Schluss ein ganz kurzes Wort über meine Wiedergabe des hdschrlichen Textes. Fehlende Akzente und Aehnliches habe ich stillschweigend korrigiert, ebenso gelegentliches ἶτα für εἶτα, die einzige Spur von Itazismus, welche die Hdschr. aufweist. Desgleichen wurden in Eigennamen die grossen Anfangsbuchstaben statt der hdschrlichen Minuskel eingeführt und eine gleichmässige und der heute für das Griechische üblichen entsprechende Interpunktion festgehalten, während die Hdschr. · und, *promiscue* und für · vor direkter Rede vielfach : bezw. am Satzende ·: gebraucht. Dagegen habe ich möglichst die *a linea*'s der Hdschr. beibehalten und durch kleineren Satz dasjenige kenntlich gemacht, was in der Hdschr. sich, sei es am Rande oder im Texte selbst, durch kleinere Schrift oder durch Anwendung von roter Farbe als Anmerkung erweist. Umgekehrt waren dann mit der Hdschr. die Einsetzungsworte, bei welchen ich auch die hdschrliche Zeilenabteilung beibehielt, in einem grösseren Karakter wiederzugeben.

(17 r°)[1] Ὁ μέλλων ἱερουργήσειν ἱερεὺς ἐνδὺς τὴν ἱερὰν ἐσθῆτα καὶ στὰς ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου λεγέτω·[2] a) Ἐξομολογεῖσθε τῷ κυρίῳ ὅτι ἀγαθός. Ἀποκρινέσθω δὲ αὐτῷ ὁ ὑπηρέτης τὸ λοιπὸν τοῦ στίχου ἤγουν[3]· Ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα ὁ ἔλεος αὐτοῦ. Εἶτα κλί-

---

[1] Ueberschrift in der Hs. von späterer Hand: ἱερουργία κατ' ἔθος ῥωμαϊκὸν ὑπὸ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου πάπα πρώτου. Ed. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ Διαλόγου ἡ θεῖα Λειτουργία. — [2] Ed. λέγει. — [3] Ed. Ὁ δὲ ὑπηρέτης ἀποκρινέσθω αὐτῷ τὸ λοιπόν·

a) *Confitemini Domino, quoniam bonus. Quoniam in saeculum misericordia eius.* Das im heutigen römischen Missale fehlende Responsorium findet sich als Einleitung zum *Confiteor* bei Ebner in einem Dominikanermissale des 14 Jahrhs und in *Vat. Ottobon. 356,* dem oben erwähnten römischen Sakramentar des beginnenden 14 Jahrhs. Bis zur Gegenwart erhalten hat es sich in gleicher Funktion im ambrosianischen Ritus (Vgl. Daniel *Codex Liturgicus ecclesiae universalis* I 50 B), sowie im mozarabischen (Migne *P. L.* LXXXV 526) und im Dominikanerritus (*Missale iuxta ritum Sacri ordinis Praedicatorum.* Tornaci Nerviorum 1889. 179 A).

νας ἑαυτὸν λεγέτω [1]· a) Ἐξομολογοῦμαι τῷ θεῷ καὶ τῇ μακαρίᾳ παρθένῳ Μαρίᾳ καὶ πᾶσι τοῖς ἁγίοις καὶ ὑμῖν, ἀδελφοί [2], ὅτι ἥμαρτον σφόδρα λόγῳ, ἔργῳ, διανοίᾳ καὶ ῥαθυμίᾳ· τούτου χάριν δέομαι ὑμῶν, δεήθητε ὑπὲρ ἐμοῦ τοῦ θεοῦ. Ἀποκρινέσθωσαν [3] οἱ παρεστῶτες διὰ τοῦ ὑπηρέτου· b) Οἰκτειρήσαι σε ὁ παντοδύναμος κύριος καὶ παράσχοι [4] ἄφεσιν τῶν ἁμαρτημάτων σου πάντων καὶ ῥύσαι σε ἀπὸ παντὸς κακοῦ, σώσειέ τε καὶ βεβαιώσειεν ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καὶ ἀνάξειν εἰς τὴν αἰώνιον ζωήν· ἀμήν [5]. Ἔτι [6] ὁ ἱερεὺς ἐπεύχεται· c) Λύσιν καὶ ἄφεσιν [7] τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν παράσχοι ὑμῖν ὁ παντοδύναμος κύριος. Ἀποκρίνονται· ἀμήν. Ταύτης τῆς λύσεως καὶ τῆς συγχωρίας γενομένης, ὀρθώσας ἑαυτὸν ὁ ἱερεὺς [8] λεγέτω· d) Ἡ βοήθεια ἡμῶν ἐν ὀνόματι κυρίου. Ἀπόκρισις· Τοῦ ποιήσαντος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Καὶ προσεγγίσας τῷ θυσιαστηρίῳ, πάλιν κλίνων, λεγέτω [9] τὴν εὐχὴν ταύτην· e) Ἄφες ἀφ' ἡμῶν, δέσποτα, πάσας τὰς ἀνομίας ἡμῶν, ἵνα καθαραῖς διανοίαις ἀξιωθῶμεθα εἰσελθεῖν εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ἀμήν. Ταύτην εἰπὼν τὴν εὐχὴν

[1] Ed. ὁ ἱερεὺς λέγει· — [2] Ed. Μαρίᾳ καὶ πᾶσιν ὑμῖν ἀδελφοί, — [3] Ed. Καὶ ἀποκρινέσθωσαν. — [4] Ed. παράσχοι σοι. — [5] Hs. – καὶ ἀνάξειν u. s. w. Aber die im Texte fehlenden Worte sind am Rande von erster Hand nachgetragen. Ed. καὶ ἀνάξειεν εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἀμήν. — [6] Ed. Εἶτα. — [7] Ed. πασῶν. — [8] Ed. – ὁ ἱερεύς. — [9] Ed. λέγει.

a) *Confiteor Deo et beatae Mariae virgini et omnibus sanctis et vobis, fratres, quia peccavi nimis verbo, opere, cogitatione et ommissione. Ideo precor vos orare pro me.* Beinahe gleichlautende Kurzformen des *Confiteor* bieten das zwischen 1362 und 1368 geschriebene Lytlington-Missale der Westminsterabtei (ed. Wickham. London 1893. Kol. 489) und bis zur Stunde der Dominikanerritus in Messe (*Missale* 178 A. B) und Brevier. — b) *Misereatur tui omnipotens Dominus et tribuat (tibi) remissionem omnium peccatorum tuorum et liberet te ab omni malo salvetque et confirmet in omni opere bono et perducat te ad vitam aeternam (per Iesum Christum Dominum nostrum). Amen.* Parallelen wie für das *Confiteor.* — c) *Absolutionem et remissionem peccatorum vestrorum tribuat vobis omnipotens Dominus.* — d) *Auxilium nostrum..... Qui fecit.....* wie heute. Die Stellung des heute demselben vorangehenden Responsorium hinter dem *Confiteor* war in älterer Zeit häufig. Vgl. Ebner *passim.* Sie ist erhalten im ambrosianischen (Vgl. Daniel I 52 B) und im Dominikanerritus (*Missale* 179 B). — e) *Aufer a nobis* u. s. w. ohne *quaesumus* vor *Domine*, mit *cunctas iniquitates*, was das mozarabische Missale (Migne *P. L.* LXXXV 526) bietet, und mit *per Iesum Christum Dominum nostrum* am Schluss.

φιλείτω τὸ θυσιαστήριον καὶ ὀρθωθεὶς σφραγιζέτω [1] ἑαυτὸν τῷ σημείῳ τοῦ σταυροῦ· καὶ τότε ἀρχέσθω τῆς λειτουργίας.

Ἐπεὶ [2] δὲ ἐν τῇ τῶν Λατίνων λειτουργίᾳ τὰ μὲν ὡσαύτως λέγεται, τὰ δὲ ἀμείβεται ἢ προστίθεται σύμφωνα ταῖς καιναῖς ἑορταῖς ἢ μνήμαις ἁγίων ὑποδείγματος χάριν ἔδοξεν ἐκθέσθαι τὴν ἐν τῇ ἑορτῇ [3] τῆς ἁγίας τριάδος τελουμένην ἱερουργίαν.

Ἀνελθὼν (v°) τοίνυν ὁ ἱερεὺς καὶ στὰς ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου λέγει φωνῇ συμμέτρῳ [4]·

a) Εὐλογημένη εἴη ἡ ἁγία τριὰς καὶ ἀδιαίρετος μονάς· ἐξομολογούμεθα αὐτῇ, ὅτι ἐποίησεν μεθ' ἡμῶν τὸ ἔλεος αὐτῆς. Εὐλογήσωμεν τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα [5]· ἀμήν. Δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι· ὥσπερ ἦν ἐν ἀρχῇ καὶ ἐστὶν καὶ ἔσται καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν. Καὶ πάλιν δευτεροῖ ὁ ἱερεὺς τὴν εἰσέλευσιν· εἶτα λέγει· b) Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον. Χριστὲ ἐλέησον, Χριστὲ ἐλέησον, Χριστὲ ἐλέησον. Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον [6]. Εἶτα κατὰ μέσον τοῦ θυσιαστηρίου στάς, ἐκτείνας μικρὸν τὰς χεῖρας, ψάλλων τῷ ἰδίῳ μέλει [7], λέγει [8]· Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία [9], μέχρι τοῦ· σὺ εἶ μόνος ἅγιος· σὺ εἶ μόνος κύριος· Ἰησοῦς Χριστὸς σὺν ἁγίῳ πνεύματι [10] εἰς δόξαν θεοῦ πατρός· ἀμήν. Εἶτα στραφεὶς πρὸς τὸν λαόν, λέγει· Ὁ κύριος μεθ' ὑμῶν. Καὶ ἀποκρίνονται· Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου. Εἶτα στραφεὶς κατὰ τὰς ἀνατολὰς λέγει· Εὐξώμεθα. Καὶ κλίναντος τοῦ λαοῦ τὰς κεφαλὰς λέγει φωνῇ μεγάλῃ [11].

---

[1] Ed. σφραγιζέσθω. — [2] Ed. Ἐπειδή. — [3] Ed. τὴν ἑορτήν. — [4] Am Rande der Hs. Τοῦτο λέγεται παρὰ τοῖς Λατίνοις εἰσέλευσις. — [5] Hs. τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον. — [6] Ed. καὶ ἁγίῳ πνεύματι (καὶ τὰ ἑξῆς). Κύριε ἐλέησον. γ'. Χριστὲ ἐλέησον γ'. Κύριε ἐλέησον γ'. — [7] Hs. μέλλει. — [8] Ed. – κατὰ ... λέγει. — [9] Ed. – καὶ .... εὐδοκία. — [10] Ed. – σὺν ἁγίῳ πνεύματι. — [11] Ed. Ἀμήν. Εἶτα τὴν εὐχήν.

a) Introitus: Antiphon wie heute vielleicht mit der Variante *confitemur* statt *confitebimur*. Als «Psalm»: *Benedicamus Patrem et Filium cum Sancto Spiritu* (statt Ps. 8 § 1 wie heute). So im Lytlington-Missale der Westminsterabtei (kol. 388), im schottischen Arbuthnott-Missale (Ausgabe S. 211, 434) und bis heute im Dominikanerritus (*Missale* 270 A), vermehrt durch: *Laudemus et superexaltemus in saecula,* im römischen Missaledruck von 1474 (Neuausgabe von Lippe. London 1899. 252) und im alten Lyoner Missale (Ausgabe von 1720. 262). — b) *Kyrie* und *Gloria* wie heute.

a) Παντοδύναμε θεὲ καὶ αἰώνιε ὁ χαρισάμενος ἡμῖν τοῖς δούλοις σου ἐν τῇ τῆς ἀληθοῦς πίστεως ὁμολογίᾳ τῆς προαιωνίου[1] τριάδος ἐπιγνῶναι τὴν δόξαν καὶ ἐν τῇ τῆς μεγαλειότητος δυνάμει προσκυνεῖν τὴν μονάδα, σοῦ δεόμεθα, ἵνα τῇ στερρότητι τῆς πίστεως ταύτης ἀπὸ πάντων τῶν ἐναντίων ἀεὶ διατηρηθώμεθα ἐλεύθεροι· διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς μετὰ σοῦ ζῇ καὶ βασιλεύει ἐν τῇ[2] ἑνότητι τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀποκρίνεται ὁ λαός· ἀμήν[3]. Καὶ εὐθὺς ὁ ἀπόστολος· b) Ἀνάγνωσις τῆς ἐπιστολῆς τοῦ μακαρίου ἀποστόλου Παύλου πρός......

(18 r°) Ἀδελφοὶ χαίρετε, καταρτίζεσθε, παρακαλεῖσθε, τὸ αὐτὸ φρονεῖτε, εἰρηνεύετε· καὶ ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν. Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν· ἀμήν. Καὶ τάδε τὰ ἀντίφωνα· c) Εὐλογημένος εἶ ὁ βλέπων ἀβύσσους, ὁ καθήμενος ἐπὶ χερουβίμ. Εὐλογεῖτε τὸν θεὸν οἱ οὐρανοί, ὅτι ἐποίησε μεθ' ἡμῶν τὸ ἔλεος αὐτοῦ. Ἀλληλούια. Εὐλογητὸς εἶ κύριε ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ αἰνητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀλληλούια.

Καὶ τότε εἰ οὐκ ἔστι διάκονος, λαβὼν τὸ εὐαγγέλιον ὁ ἱερεὺς καὶ στὰς ἐν τῷ ἀριστερῷ μέρει τοῦ θυσιαστηρίου, λέγει καθ' ἑαυτόν· d) Κύριε ἐπάκουσον τὴν δέησίν μου. Καὶ ἡ κραυγή μου πρὸς

---

[1] Ed. αἰωνίου. — [2] Ed. - τῇ. — [3] Ed. τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

a) Kollekte wie heute. — b) Epistel: II Kor. 13 § 11 + § 13 (statt Röm. 11 § 33-36 wie heute). Ebenso im römischen Missale von 1474 (Neudruck 253), im alten Missale von Lyon (a. a. O. 262 f.) und bis heute im ambrosianischen Ritus. II Kor. 13 § 13 erscheint als Epistel der (votiven) Dreifaltigkeitsmesse schon im Anhang des *sacramentarium Gregorianum* (M u r a t o r i *Liturgia Romana Vetus* II 381). II Kor. 13 § 11-13 (mit § 12!) bildet noch gegenwärtig die Epistel wenigstens der römischen Votivmesse *de SS. Trinitate.* — c) Graduale: *Benedictus es* (ohne *Domine!*), *qui intueris* u. s. w. *Benedicite Deum coeli*, *quia fecit nobiscum misericordiam suam. Alleluia. Benedictus* u. s. w. wie heute jedoch mit *saecula saeculorum* am Schluss. Der Versus *Benedicite Deum* u. s. w. kehrt im 13 Jahrh. im Ordinarium der Kathedrale von Bayeux (ed. C h e v a l i e r. *Bibliothèque Liturgique* VIII. Paris 1902. 171) und noch heute im Dominikanerritus wieder (*Missale* 270 A). — d) *Domine exaudi orationem meam.*

σὲ ἐλθέτω. Καὶ σφραγίζων ἑαυτὸν τῷ τύπῳ τοῦ σταυροῦ λέγει ἡσύχῳ φωνῇ· a) Ὁ κύριος εἴη ἐν τῇ ἐμῇ καρδίᾳ καὶ ἐν τοῖς χείλεσί μου, εἰς τὸ ἀναγγεῖλαι τὸ θεῖον εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος· ἀμήν.

Εἰ δὲ ἐστὶ διάκονος, ἀψάντων τῶν ὑπηρετῶν τῶν κήρων, προσέρχεται ὁ διάκονος τῷ ἱερεῖ καὶ κλίνων μικρὸν καὶ τὰ γόνατα καὶ τὴν κεφαλὴν λέγει· Εὐλό(γησον) δέσποτα. Καὶ ὁ ἱερεὺς μικρὸν ἀναστάς, σφραγίζων αὐτὸν τῷ τύπῳ τοῦ σταυροῦ λέγει τὴν αὐτὴν εὐχήν, δηλονότι οὕτως·

Ὁ κύριος εἴη ἐν τῇ σῇ καρδίᾳ καὶ ἐν τοῖς σοῖς χείλεσιν εἰς τὸ ἀναγγεῖλαι τὸ θεῖον εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης καὶ τὰ λοιπά. Ἀναβαίνων τοίνυν ὁ διάκονος εἰς τὸν ἄμβωνα, στὰς ἐνάντιον τοῦ λαοῦ, φωνῇ μεγάλῃ μετὰ μέλους λέγει· Ὁ κύριος μεθ' ὑμῶν. Καὶ ἀποκρίνονται· Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου. Εἶτα ὁμοίως· Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου τοῦ κατὰ Ἰωάννην. Καὶ ὁ λαός· Δόξα σοι κύριε. Καὶ ὁ διάκονος·

b) Ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἦν ἄνθρωπος ἐκ τῶν φαρισαίων Νικόδημος ὄνομα αὐτῷ, ἕως τοῦ· ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.

(v°). Καὶ ὁ ἱερεὺς εὐθὺς φωνῇ μεγάλῃ λέγει τὴν ἀρχὴν τοῦ· πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα. Εἶτα αὐτὸς ὁ χορὸς

Et clamor meus ad te veniat. Der Gebetsruf findet sich noch heute im Dominikanerritus (*Missale* 175 B), jedoch an anderer Stelle, nämlich erst unmittelbar vor der Sekrete. a) *Dominus sit in corde meo et in labiis meis ad pronuntiandum divinum evangelium pacis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.* So bis *pacis* einschliesslich und mit *sanctum* für *divinum* noch heute der Dominikanerritus (*Missale* 180 B). Der Ausdruck *evangelium divinum* an entsprechender Stelle im mozarabischen Ritus (M i g n e *P. L.* LXXXV 528), *evangelium pacis* in der Messe des Flaccus Illyricus (M a r t è n e I 182 A). — b) Evangelium: Joh. 3 § 1-16 (statt Matth. 28 § 18-20 wie heute). Ebenso im Ordinarium der Kathedrale von Laon (ed. C h e v a l i e r. *Bibliothèque Liturgique* VI. Paris 1897. 160), d. h. in einer Quelle des 12 Jahrhs und im Lytlington-Missale der Westminsterabtei (kol. 390 f.). Als Evangelium der auf die Pfingstoktav gehenden « *missa maior* » des Dreifaltigkeitssonntags, der eine sonntägliche « *missa matutinalis* » vorangeht und als dritte die Dreifaltigkeitsmesse folgt, steht der Abschnitt im alten Missale von Lyon (262). Das schon im Anhang de *sacramentarium Gregorianum* (M u r a t o r i a. a. O.) sich findende älteste und am weitesten verbreitete Evangelium der Dreifaltigkeitsmesse ist Joh. 15 § 26-16 § 4, noch heute im Votivformular erhalten.

ψάλλει τὸ λοιπόν, καὶ ὁ ἱερεὺς προσερχομένου αὐτῷ τοῦ διακόνου, λαβὼν τὸ θεῖον εὐαγγέλιον ἀσπάζεται τὸ μέρος ἐκεῖνο τοῦ φύλλου ἐν ᾧ περιέχεται τὸ εὐαγγέλιον ὅπερ ἀνέγνω. Καὶ τότε καὶ αὐτὸς λέγει ἡσύχῳ φωνῇ τό· πιστεύω μετὰ τοῦ διακόνου καὶ τῶν ἄλλων ὑπηρετῶν. Πληρωθέντος δὲ τοῦ· πιστεύω ὁ ἱερεὺς στραφεὶς πρὸς τὸν λαὸν λέγει φωνῇ μεγάλῃ· Ὁ κύριος μεθ' ὑμῶν. Ἀποκρίνονται· Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου. Καὶ στραφεὶς πρὸς ἀνατολὴν λέγει· Εὐξώμεθα. Καὶ ὁ λαὸς ψάλλει τὸ λεγόμενον ὀφερτόριον, τοῦτ' ἐστὶ τὸ τῆς προσφορᾶς· μετὰ γὰρ τοῦτο ἔξεισιν ὁ ἱερεὺς καὶ ὁ λαὸς, ἀσπαζόμενος τὴν ἐκείνου χεῖρα, ὅτι ἂν ἕκαστος βούληται καὶ δύνηται, δίδωσιν [1].

a) Εὐλογημένος ὁ θεὸς καὶ πατήρ, καὶ ὁ μονογενὴς τοῦ θεοῦ υἱός [2], καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, ὅτι ἐποίησε μεθ' ἡμῶν τὸ ἔλεος αὐτοῦ. Εἶτα [3] λαβὼν τὸ ποτήριον καὶ κατέχων ἀμφοτέραις ταῖς χερσὶν καὶ μικρὸν ἀνασχὼν αὐτὸ λέγει μυστικῶς ἄνω βλέπων μετρίως [4].

b) Πρόσδεξαι τὴν προσφορὰν ταύτην, ἁγία τριάς, ἥν σοι προσφέρω εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ παράσχου ταύτην ἐνώπιον τῆς σῆς δόξης εὐπρόσδεκτον ἀναβῆναι, ἔλεόν τε παρὰ [5] σοῦ καὶ σωτηρίαν αἰώνιον πᾶσι τοῖς εἰς σὲ πιστεύουσιν κατεργάσασθαι· εἶτα σκεπάζει αὐτὸ τὸ ποτήριον καὶ τὸν ἄρτον ἔμπροσθεν τοῦ ποτηρίου ἐγγύς ἀποθεὶς ἀπέρχεται εἰς

---

[1] Ed. über Epistel, Evangelium, Credo und Offertorium nur: Εἶτα ὁ Ἀπόστολος· μεθ' ὃν στίχος μετὰ τοῦ ἀλληλούια· εἶτα τὸ εὐαγγέλιον· καὶ μετὰ τοῦτο λέγει τὸ σύμβολον τῆς πίστεως· Πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν καὶ τὰ ἑξῆς· εἶτα. — [2] Ed. υἱὸς τοῦ θεοῦ. — [3] Ed. ποιεῖ τὴν προσκομιδὴν καί. — [4] Ed. – μυστικῶς, ἄνω βλέπων μετρίως. — [5] Ed. μετὰ.

a) Offertorium wie heute. — b) *Suscipe sancta Trinitas hanc oblationem, quam tibi offero in memoriam passionis Domini nostri Iesu Christi, et praesta, ut in conspectu tuo tibi placens ascendat et misericordiam tuam salutemque omnibus fidelibus operetur aeternam.* Ganz ähnlich wieder bis heute der Dominikanerritus (*Missale* 181 B): *Suscipe.... ascendat et meam et omnium fidelium salutem operetur aeternam.* Vgl. auch: *ut in conspectu tuo (conspectum tuum) tibi placens ascendat* in den *Suscipe sancta Trinitas* bei Martène I 183 A, Ebner 20. 355 sowie im Lytlington-Missale der Westminsterabtei (kol. 491).

τὸ δεξιὸν μέρος τοῦ θυσιαστηρίου, λέγων [a)] νίψω ἐν ἀθώοις τὰς χεῖράς μου· καὶ κυκλώσω τὸ θυσιαστήριόν σου κύριε [1]. Μετὰ δὲ τὸ νίψασθαι [2] ἐκμάσας τὰς χεῖρας λέγει· [b)] Μὴ εἰσέλθῃς εἰς κρίσιν μετὰ τοῦ δούλου σου μηδὲ κρίνῃς με κατὰ τὰ ἔργα μου. Καὶ μετὰ ταῦτα κλίνας ἑαυτὸν κατὰ τὸ μέσον τοῦ θυσιαστηρίου λέγει [3]· [c)] Ἐν ψυχῇ συντετριμμένῃ καὶ πνεύματι (49 r°) ταπεινώσεως προσδεχθείη ἐνώπιόν σου, κύριε, καὶ οὕτω γένοιτο ἡ θυσία ἡμῶν ὥστε παρὰ σοῦ σήμερον προσδεχθῆναι ἐν ἀρεσκείᾳ. Μετὰ τοῦτο ὀρθώσας ἑαυτὸν καὶ πρὸς τὸν λαὸν ἐπιστραφεὶς λεγέτω φωνῇ ἡσύχῳ [4]·

[d)] Εὔξασθε, ἀδελφοί, ἵνα ἡ ἐμὴ ὁμοίως καὶ [5] ὑμετέρα θυσία ἔναντι κυρίου εὐπρόσδεκτος γένοιτο [6]. Εἶτα κατὰ ἀνατολὰς στάς, ἐκτείνας τὴν δεξιὰν χεῖρα ἐπὶ τὰ προκείμενα λέγει εὐχὴν τὴν λεγομένην σεκρέταν, τουτέστι μυστικήν [7]·

[e)] Κύριε, ὁ θεός, ἁγίασον δεόμεθά σου ταύτης τῆς προσφορᾶς τὴν θυσίαν τῇ ἐπικλήσει τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου καὶ δι' αὐτῆς

[1] Ed. – εἶτα σκεπάζει.... θυσιαστήριόν σου κύριε. — [2] Ed. ἀπονίψασθαι. — [3] Ed. συνάψας τὰς χεῖρας πρὸς τῷ στήθει ἐλθών τε εἰς τὸ μέσον τοῦ θυσιαστηρίου ἐκχέων τὴν προσευχὴν λέγει. — [4] Ed. ἐπιστραφεὶς λέγει· — [5] Ed. ἡ. — [6] Ed. γένηται. — [7] Ed. Εἶτα λέγει τὴν εὐχήν. — [7] Ed. Λεγέτω δὲ αὐτὴν μυστικῶς.

a) Anscheinend nur Ps. 35 § 1, nicht der ganze Psalm wie heute. Die erstere Weise ist wohl altchristlich, da sie sich auch im Orient belegen lässt, so bei Kopten und Armeniern. Vgl. Brightman a. a. O. 145. 415. — b) *Ne intres in iudicium cum servo tuo neque secundum opera mea retribuas mihi.* Vgl. Innocentius III *De sacro altaris mysterio* II 60: «*Tunc sacerdos inclinans orat primum pro se deinde pro populo, monens ut populos oret pro ipso*». Unser in seiner Kürze höchst altertümlich berührendes Gebetchen entspricht nach inhaltlichem Karakter und Stellung genau dem hier bezeugten Gebet des Priesters «für sich selbst». — c) *In animo contrito et in spiritu humilitatis suscipiatur coram te, Domine, et sic fiat sacrificium nostrum, ut a te hodie tibi placens suscipiatur.* Doch ist *suscipiatur* für *suscipiamur* im ersten Gliede zweifellos nur ein Leseversehen des Uebersetzers oder ein Schreibfehler seiner Vorlage gewesen. Im übrigen vgl. *et sic fiat sacrificium nostrum, ut a te suscipiatur hodie et placeat tibi.* Martène I 189 B. und noch gegenwärtig im Dominikanerritus (*Missale* 181 B). — d) *Orate fratres ut meum ac vestrum pariter in conspectu Domini acceptum fiat sacrificium.* So, nur mit der weiteren Variante *sit* statt *fiat* und auch wie hier ohne Antwort der Gemeinde in einem Dominikanermissale des 14 Jahrh.s bei Ebner 114 und noch heute im Dominikanerritus (*Missale* 182 A), mit *nostri Jesu Christi* hinter *Domini* auch bei Martène I 192 A). — e) Sekrete wie heute.

τελείωσον ἡμᾶς, ὥστε προσαγαγεῖν σοι ἡμᾶς αὐτοὺς δῶρον αἰώνιον, διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Εἶτα ἐκφώνως ψάλλει[1]·

a) Εἰς πάντας τοὺς[2] αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ὁ λαός· ἀμήν.

Ὁ ἱερεύς· Ὁ κύριος μεθ' ὑμῶν. Ὁ λαός· Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.

Ὁ ἱερεύς· Ἄνω[3] σχῶμεν τὰς καρδίας. Ὁ λαός· Ἔχομεν[4] πρὸς τὸν κύριον.

Ὁ ἱερεύς· Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ τῷ θεῷ ἡμῶν. Ὁ λαός· Ἄξιον καὶ δίκαιόν ἐστιν. Ὁ ἱερεὺς ἐπεύχεται μεγάλῃ φωνῇ[5].

b) Ἀληθῶς ἄξιον καὶ δίκαιον, πρέπον τε καὶ σωτηριῶδες ἡμᾶς σοι πάντοτε καὶ πανταχοῦ χάριτας ὁμολογεῖν, ἅγιε, αἰώνιε, κύριε, θεὲ πάτερ παντοκράτορ· ὃς σὺν τῷ μονογενεῖ σου υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ σου πνεύματι εἷς ὑπάρχεις θεός, εἷς κύριος, οὐκ ἐν ἑνὸς προσώπου μονάδι, ἀλλ' ἐν μιᾶς οὐσίας τρισὶ προσώποις· ὃ γὰρ ἀποκαλύπτοντός σου περὶ τῆς σῆς δόξης[6] πιστεύομεν, τοῦτο καὶ περὶ τοῦ υἱοῦ σου, τοῦτο καὶ περὶ τοῦ ἁγίου σου πνεύματος ἀδιακρίτως καὶ χωρὶς διαφορᾶς πάσης φρονοῦμεν· ἵνα οὕτως ἐν τῇ τῆς ἀληθοῦς καὶ αἰωνίου θεότητος ὁμολογίᾳ (ν°) ἐν μὲν τοῖς προσώποις ἡ ἰδιότης, ἡ δὲ μονὰς ἐν τῇ οὐσίᾳ, ἡ δὲ ἰσότης ἐν τῇ μεγαλειότητι προσκυνῆται· ἣν ὑμνοῦσιν οἱ ἄγγελοι καὶ οἱ ἀρχάγγελοι, τὰ χερουβὶμ καὶ τὰ σεραφίμ, ἀεὶ ἀκαταπαύστως βοῶντα καὶ λέγοντα·

c) Ὁ λαός· Ἅγιος. Ἅγιος.

---

[1] Ed. Εἶτα ἐκφωνεῖ. — [2] Ed. – τούς. — [3] Ed. Ἄνω. — [4] Ed. Σχῶμεν. — [5] Ed. – μεγάλῃ φωνῇ. — [6] Ed. – περὶ τῆς σῆς δόξης.

a) Responsorien vor der Präfation wie heute. — b) Dreifaltigkeitspräfation wie heute. Mit *quam laudant angeli atque archangeli, cherubim quoque ac seraphim* scheint, abgekürzt, wie so häufig, der Text in der Vorlage des Uebersetzers abgebrochen zu haben. Denn ἀεὶ ἀκαταπαύστως u. s. w. ist nicht Uebersetzung sondern Ergänzung im Sinne griechischer Liturgie. Vgl. AK VIII: ἀκαταπαύστως καὶ ἀσιγήτως βοώσαις, Jakobos- und Basileios-Liturgie: ἀκαταπαύστοις στόμασιν, ἀσιγήτοις δοξολογίαις τὸν ἐπινίκιον τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης λαμπρᾷ τῇ φωνῇ ᾄδοντα, βοῶντα δοξολογοῦντα, κεκραγότα καὶ λέγοντα, bezw. ἀκαταπαύστοις..... τὸν ἐπινίκιον ὕμνον ᾄδοντα, βοῶντα, κεκραγότα καὶ λέγοντα (Brightman 18. 50. 323). — c) *Sanctus* wie heute. Denn blosses κύριος Σαβαώθ für *Dominus Deus Sabaoth* ist gewiss nur durch den Wortlaut des byzantinischen Trishagions veranlasst.

Ἐντεῦθεν εἰσὶν αἱ μυστικαὶ εὐχαί, αἳ ἀεὶ αἱ αὐταὶ λέγονται· τὰ δὲ προρρηθέντα πάντα ἐν πάσῃ κυριακῇ μεταλλάττονται καὶ ἐν πάσῃ ἑορτῇ τῶν ἁγίων καὶ ἀποστόλων καὶ μαρτύρων καὶ ὁμολογητῶν καὶ ἐν τῷ καιρῷ τῆς τεσσαρακοστῆς καὶ τοῦ μεγάλου ὀγδόου τοῦ πάσχα καὶ τῆς ὀγδόης τῆς πεντηκοστῆς καὶ τῆς ὀγδόης τῆς γενεθλίας τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἐπιφανείων τουτέστιν ἀλλάττονται τὰ τῆς εἰσελεύσεως, τῶν ἀντιφώνων τῆς εὐχῆς καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ τὸ λεγόμενον ὀφερτόριον καὶ ἡ πρὸ τοῦ ἀποστόλου λεγομένη εὐχὴ καὶ ἡ ἐκφώνησις ἡ λεγομένη· ἀληθῶς ἄξιον καὶ δίκαιόν ἐστιν· ἀπὸ δὲ ταύτης τῆς εὐχῆς τῆς λεγούσης· σοὶ τοίνυν ἐπιεικέστατε καὶ εὔσπλαγχνε, μέχρι τέλους ἀεὶ λέγονται παρὰ τῶν ἱερέων μυστικῶς· διὸ καὶ σεκρέτα ἐν τοῖς λατίνοις λέγονται.

Ἅγιος· κύριος σαβαώθ· ὠσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις. Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου· ὠσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις [1]. Καὶ τοῦτο εἰπὼν ὁ ἱερεὺς ἡσύχως, κλίνας ἑαυτόν, μυστικῶς λέγει [2]·

a) Σοὶ τοίνυν ἐπιεικέστατε καὶ εὔσπλαγχνε πάτερ προσπίπτοντες αἰτοῦμεν καὶ ἱκετεύομεν διὰ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, κυρίου δὲ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα μετ' εὐνοίας [3] προσδέξῃ καὶ εὐλογήσῃς ταύτην [4] τὴν προσφοράν, ταῦτα τὰ δῶρα, ταύτην τὴν ἁγίαν καὶ ἄψαυστον καὶ καθαρωτάτην θυσίαν· ἣν σοι προσάγομεν ἐν πρώτοις ὑπὲρ τῆς ἁγίας [5] καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας, ἣν ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ καταξίωσον εἰρηνοποιεῖν, διατηρεῖν, ἑνοῦν καὶ ποιμαίνειν ἅμα τῷ δούλῳ σου τῷ δεῖνι (sic!) πάπα ἡμῶν [6] καὶ τῷ βασιλεῖ ἡμῶν καὶ τῷ ἀρχιεπισκόπῳ ἡμῶν, πᾶσί τε τοῖς ὀρθοδόξοις, τοῖς τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς πίστεως λατρευταῖς.

Ἐνταῦθα μνημονεύει τῶν ζώντων μυστικῶς [7].

---

[1] Ed. Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος Σαβαώθ· πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου. Καὶ τὰ λοιπά. — [2] Ed. Ὁ ἱερεὺς μυστικῶς. — [3] Ed. εὐμενείας. — [4] Ed. - ταύτην. — [5] Ed. σου. — [6] Ed. Πάπα ἡμῶν τῷ δεῖνι (sic). — [7] Ed. - Ἐνταῦθα...... μυστικῶς. In der Hs. stehen die Worte von erster Hand geschrieben am Rande.

a) *Te igitur clementissime (et) misericors Pater per unigenitum filium tuum Dominum nostrum Iesum Christum supplices.... ut placatus accipias et benedicas..... haec sancta et pura sacrificia illibata..... una cum famulo tuo NN. papa nostro et imperatore* (oder *rege*) *et antistite nostro* u. s. w. Bei διὰ τοῦ μονογενοῦς u. s. w. könnte es sich freilich allenfalls nicht um eine Wiedergabe dieses Textes, sondern um Angleichung an Formeln griechischer Liturgie handeln. Die Variante *placatus accipias* für *accepta habeas* ist aus dem *Hanc igitur* eingedrungen. Entsprechend wird das Attribut *pura* zu *sacrificia* aus dem Schluss des *Unde et memores* stammen. Ueber das Gebet für Kaiser oder König vgl. Ebner.

a) Μνήσθητι κύριε τῶν δούλων σου πάντων καὶ πασῶν καὶ πάντων τῶν παρεστώτων σοι, ὧν ἡ πίστις ἔγνωσταί σοι καὶ ἡ εὐλάβεια δήλη. Ὑπὲρ ὧν σοι προσφέρομεν ἢ καὶ ἐκεῖνοι προσάγουσί σοι ταύτην τῆς αἰνέσεως τὴν θυσίαν ὑπέρ τε ἑαυτῶν καὶ τῶν ἰδίων (50 r°) πάντων, ὑπὲρ ἀπολύσεως τῶν ψυχῶν αὐτῶν, ὑπὲρ ἐλπίδος τῆς σωτηρίας αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ τῆς ὑγιείας αὐτῶν, ἀποδιδόντες σοὶ τῷ αἰωνίῳ καὶ ἀληθεῖ καὶ ζῶντι θεῷ τὰς εὐχὰς αὐτῶν.

b) Κοινωνοῦντες καὶ τὴν μνήμην σέβοντες ἐν πρώτοις τῆς ἐνδόξου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, τῆς μητρὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν μακαρίων ἀποστόλων καὶ μαρτύρων, Πέτρου, Παύλου, Ἀνδρέου, Ἰακώβου, Ἰωάννου, Θωμᾶ, Ἰακώβου, Φιλίππου, Βαρθολομαίου, Σίμωνος, Θαδδαίου, Ματθίου, Λίνου [1], Κλήτου, Κλήμεντος, Ξυστοῦ, Κορνηλίου, Κυπριανοῦ, Λαυρεντίου, Χρυσογόνου, Ἰωάννου καὶ Παύλου, Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ καὶ πάντων σου τῶν ἁγίων, ὧν ταῖς ἀγαθοεργίαις καὶ δεήσεσι χάρισαι ἡμῖν ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων τῷ τῆς σῆς βοηθείας ὑπερασπισμῷ τετειχισμένους ὑπάρχειν· διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ἀμήν.

Εἶτα ἐκτείνων ἀμφοτέρας τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸ ποτήριον λέγει [2]·

c) Ταύτην τοίνυν τὴν ἡμετέραν καὶ πάσης [3] τῆς οἰκίας σου δουλικὴν προσφοράν, δεόμεθά σου, κύριε, μετ' εὐνοίας [4] προσδέξασθαι, τάς τε ἡμετέρας ἡμέρας [5] ἐν τῇ σῇ εἰρήνῃ τηρῆσαι καὶ τῆς αἰωνίου κατακρίσεως ἡμᾶς λυτρώσασθαι, καὶ ἐν τῇ τῶν ἐκλεκτῶν σου ποίμνῃ εὐδοκῆσαι [6] ἡμᾶς συναριθμηθῆναι.

---

[1] Ed. – Λίνου. — [2] Ed. – Εἶτα – λέγει. — [3] Ed. – καὶ πάσης. — [4] Ed. μετ' εὐμενείας. — [5] Ed. ἡμέρας ἡμῶν. — [6] Ed. εὐδόκησαι.

a) *Memento Domine* o m n i u m *famulorum* u. s. w. Der Rest wie heute. — b) *Communicantes* wie heute. Nur *Domini* statt *Dei et Domini*, falls hier weder eine Flüchtigkeit des Uebersetzers noch eine Lücke des griechischen Textes vorliegt. Denn ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων für *in omnibus* beruht auf Angleichung an griechische Formeln. Vgl. Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέροντες κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα (Brightman 329). *Per Iesum Christum Dominum nostrum* bleibt fraglich. — c) *Hanc igitur* wie heute.

a) Ἣν δὴ προσφορὰν ποιῆσαι καταξίωσον κύριε ✠ εὐλογημένην, ✠ ἀπογεγραμμένην, ✠ βεβαίαν, λογικὴν καὶ εὐπρόσδεκτον· ὥστε γενέσθαι ἡμῖν (v°) ✠ σῶμα καὶ ✠ αἷμα τοῦ ἀγαπητοῦ σου υἱοῦ, κυρίου δὲ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ [1].

b) Ὡς πρὸ τοῦ παθεῖν λαβὼν ἄρτον εἰς τὰς ἁγίας αὐτοῦ καὶ προσκυνητὰς χεῖρας καὶ ἀναβλέψας τοῖς ὀφθαλμοῖς εἰς τὸν οὐρανὸν πρὸς σὲ τὸν πατέρα αὐτοῦ, τὸν παντοκράτορα θεόν, καὶ εὐχαριστήσας, εὐλογήσας τε καὶ κλάσας δέδωκε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ λέγων· λάβετε, φάγετε ἐξ αὐτοῦ πάντες·

Τοῦτο ἐστὶ
τὸ σῶμά μου.

Ἐνταῦθα αἴρει τὸ σῶμα [2].

Ὁμοίως [3] μετὰ τὸ δειπνῆσαι λαβὼν [4] τοῦτο τὸ λαμπρότατον ποτήριον εἰς τὰς ἁγίας καὶ προσκυνητὰς [5] αὐτοῦ χεῖρας, ὁμοίως εὐχαριστίας [6] ὁμολογήσας εὐλόγησε καὶ δέδωκε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ λέγων· λάβετε καὶ πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες·

Τοῦτο ἐστὶ τὸ ποτήριον τοῦ αἵματός μου
τῆς καινῆς καὶ αἰωνίου διαθήκης
τὸ μυστήριον τῆς πίστεως τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ
πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

---

[1] Ed. ohne Kreuze. — [2] Ed. – Ἐνταῦθα αἴρει τὸ σῶμα. In der Hs. stehen die Worte rot am Rande. — [3] Ed. δὲ. — [4] Ed. καὶ. — [5] Ed. – καὶ προσκυνητὰς. — [6] Hs. und Ed. εὐχαριστήσας. Doch stand hier niemals zwischen *gratias agens* und *benedixit* ein drittes Verbum. Vgl. daher χάριτας ὁμολογεῖν im Anfang der Präfation.

a) *Quam oblationem* wesentlich wie heute. Ueber die etwaige Variante *Domine* statt *tu Deus in omnibus* ist wie über die entsprechende des *Communicantes* mit Reserve zu urteilen. — b) *Qui pridie*, Einsetzungsbericht. Verdächtig sind Varianten wie: *Accipite, manducate* und: *accipiens hunc praeclarum calicem* (ohne *et*). Doch sind wohl Schreibefehler in der Vorlage des Uebersetzers nicht ausgeschlossen. Dagegen stimmt *gratias agens* ohne *tibi* bei der Einsetzung des Brotes mit dem Texte des Missale von Bobbio (M u r a t o r i II 778. Vgl. B i s h o p in *Journal of theological studies* IV 560).

Ἐνταῦθα αἴρει τὸ αἷμα [1].

Ὁσάκις δ' αὖ τοῦτο ποιῆτε [2], εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν τοῦτο ποιεῖτε.

a) Ὅθεν καὶ ἡμεῖς οἱ σοὶ δοῦλοι, κύριε, καὶ ὁ λαός σου οὗτος ὁ ἅγιος, μεμνημένοι αὐτοῦ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, κυρίου δὲ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ μακαρίου πάθους αὐτοῦ [3], ἔτι τε τῆς ἐκ τοῦ ᾅδου (51 r°) ἀναστάσεως καὶ τῆς εἰς οὐρανοὺς ἐνδόξου ἀναβάσεως προσφέρομεν τῇ μεγαλοσύνῃ σου ἐκ τῶν σῶν δωρεῶν καὶ χαρίτων θυσίαν ✠ καθαρωτάτην [4], ✠ θυσίαν ἁγίαν, ✠ θυσίαν ἄχραντον [5], ✠ ἄρτον ἅγιον ζωῆς αἰωνίου καὶ ✠ ποτήριον σωτηρίου διηνεκοῦς [6].

b) Ἐφ' ἃ ἵλεῳ καὶ εὐσπλάγχνῳ προσώπῳ ἀξίωσον ἐπιβλέψαι καὶ προσδέξασθαι, (ὡς ἠξίωσας προσδέξασθαι) [7] τὰ δῶρα τοῦ δικαίου παιδός σου Ἄβελ, καὶ τοῦ πατριάρχου ἡμῶν Ἀβραὰμ θυσίαν, καὶ ὅ σοι προσήνεγκεν ὁ ἀρχιερεύς σου Μελχισεδέκ, θυσίαν ἁγίαν, θυσίαν ἄχραντον.

c) Προσπίπτοντες δεόμεθά σου, κύριε, πρόσταξον ἀπενεχθῆναι ταῦτα διὰ χειρὸς ἀγγέλου ἁγίου σου εἰς τὸ ἐπουράνιόν σου θυσιαστήριον, ἐνώπιον τῆς σῆς μεγαλότητος, ἵνα πάντες, ὅσοι τῇ μετοχῇ

---

[1] Auf dem Rande der Hs. rot. Ed. ὑψῶν δὲ καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως, καθὼς καὶ τὸν ἄρτον λέγει. — [2] Ed. ποιεῖτε. — [3] Ed. - αὐτοῦ. — [4] Ed. - θυσίαν καθαρωτάτην. — [5] Ed. - θυσίαν ἄχραντον. — [6] Ed. ohne Kreuze. — [7] Hs. - ὡς ἠξίωσας προσδέξασθαι. Ed. ὡς. Es handelt sich um einen leicht erklärlichen Schreibfehler in der Hs und um eine ungenügende Verbesserung in der Ed.

a) *Unde et memores..... sed et* h a e c *plebs tua sancta, eiusdem* u n i g e n i t i *filii tui, Domini nostri* I e s u *Christi* e t *gloriosae (eius?) passionis.* Der Rest wesentlich wie heute. Ueber τοῦ μονογενοῦς u. s. w. ist jedoch wie im *Te igitur* mit Reserve zu urteilen; *et gloriosae* könnte, zumal αὐτοῦ unsicher ist, vom Uebersetzer aus *tam gloriosae* verlesen sein. Es bleibt als beachtenswert: *haec plebs*, und allenfalls noch: *maiestati* ohne *praeclarae.* — b) *Supra quae* wie heute. — c) *Supplices te rogamus, Domine, iube..... in conspectu* (ohne *divinae!*) *maiestatis tuae, ut quotquot* h u i u s s a n c t i a l t a r i s *participatione.* Der Rest wie heute. Für *Domine* liegt der Fall hier wie im Eingang des *Quam oblationem*; *ex* hinter *quicunque* fehlte in der Vorlage des Uebersetzers zweifellos in Folge eines Schreibfehlers.

τοῦ ἁγίου τούτου θυσιαστηρίου τοῦ ἁγίου καὶ ἱερωτάτου ✠ σώματος καὶ ✠ αἵματος τοῦ υἱοῦ σου κοινωνοῦμεν [1], πάσης εὐλογίας καὶ ✠ χάριτος οὐρανίου [2] πληρώμεθα [3]· δι' αὐτοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ἀμήν.

Ἐνταῦθα ποιεῖ τὴν μνήμην τῶν τεθνηκότων [4].

a) Μνήσθητι, κύριε [5], καὶ τῶν δούλων σου πάντων καὶ πασῶν, οἳ μετὰ τοῦ σημείου τῆς πίστεως προαπῆλθον ἡμῶν, καὶ ὕπνον εἰρήνης κεκοίμηνται· καὶ δεόμεθά σου ἵνα πᾶσι τοῖς ἐν Χριστῷ ἀναπαυσαμένοις χώραν ἀναψύξεως καὶ φωτὸς καὶ εἰρήνης παράσχῃς· τοῖς δεῖνα [6]· δι' αὐτοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ἀμήν.

b) Ἡμῖν τε τοῖς ἁμαρτωλοῖς δούλοις σου, τοῖς τῷ πλήθει (v°) τῶν οἰκτιρμῶν σου θαρροῦσι, μερίδα τινὰ καὶ κοινωνίαν χαρίσασθαι καταξίωσον μετὰ τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων καὶ μαρτύρων· Ἰωάννου, Στεφάνου, Ματθίου, Βαρνάβα, Ἰγνατίου, Ἀλεξάνδρου, Μαρκελλίνου, Πέτρου, Φιλικιτάτις, Περπετούας, Ἀγάθης, Λουκίας, Ἅγνης [7], Καικιλίας [8], Ἀναστασίας καὶ πάντων σου τῶν ἁγίων, ὧν τῇ ἑταιρίᾳ καταξίωσον ἡμᾶς συνάψαι, ὁ μὴ τῶν ἔργων λογιστής, ἀλλὰ συγγνώμης καὶ οἰκτιρμῶν παροχεύς· διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ·

---

[1] Ed. κοινωνῶμεν. — [2] Ed. ohne Kreuze. — [3] Ed. πληρούμενοι (sic!). — [4] Ed. – Ἐνταῦθα ... τεθνηκότων. In der Hs. rot am Rande. — [5] Ed. – κύριε. — [6] Ed. – τοῖς δεῖνα. In der Hs. in kleinerer Schrift von der ersten Hand zwischen den Zeilen nachgetragen. — [7] Hs. Ἀλεξάνδρης (Dittographie aus Ἀλεξάνδρου). — [8] Hs. Κελικίας.

a) *Memento etiam, Domine,* o m n i u m *famulorum famularumque tuarum, qui..... in somno pacis et omnibus in Christo..... deprecamur* N. N. *Per* u. s. w. Das Fehlen von *Ipsis, Domine* könnte auf einem Schreibfehler beruhen, ja sogar der Text der Uebersetzung lückenhaft sein, wäre nicht die Verlegung der Namennennung. Diese aber giebt zu denken. — b) *Nobis quoque* bis zum Schluss wie heute. Hier fehlt *quaesumus*. Dafür las der Uebersetzer: *veniae et misericordiae* oder (vielleicht noch eher) *veniae misericors largitor. Per Dominum nostrum Iesum Christum* bleibt zweifelhaft.

a) Δι' οὗ ταῦτα [1] πάντα τὰ ἀγαθά, κύριε, δημιουργεῖς, ἁγιάζεις ✠, ζωοποιεῖς ✠, εὐλογεῖς ✠ καὶ παρέχεις ἡμῖν· δι' αὐτοῦ ✠ καὶ μετ' αὐτοῦ ✠ καὶ ἐν αὐτῷ ✠..... [2].

Ἐκφώνησις [3].

Εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων [4].

b) Εὐξώμεθα· [5] ταῖς σωτηριώδεσιν ἐντολαῖς διδαχθέντες καὶ τῇ θείᾳ παραδόσει τυπωθέντες τολμῶμεν λέγειν· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, γενηθήτω τὸ θέλημά σου· καὶ τὰ λοιπὰ μέχρι τοῦ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.

Ἀπόκρισις [6].

Ἀλλὰ [7] ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ [8].

Ῥῦσαι ἡμας, δεόμεθά σου [9], κύριε, παντὸς κακοῦ, παρελθόντος [10] καὶ παρόντος καὶ μέλλοντος· καὶ μεσιτευούσης τῆς μακαρίας ἀειπαρθένου καὶ ἐνδόξου θεοτόκου Μαρίας καὶ τῶν μακαρίων σου ἀποστόλων καὶ πάντων σου τῶν ἁγίων δώρησαι ἔλεος καὶ εἰρήνην ἐν ἡμέραις ἡμῶν, ἵνα τῇ βοηθείᾳ τῶν πλουσίων σου οἰκτιρμῶν πάσης [11] τε ἁμαρτίας ῥυσθῶμεν καὶ πάσης ταραχῆς ἀπόστητοι διαμένωμεν· δι' αὐτοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς μετὰ σοῦ ζῇ καὶ βασιλεύει ἐν τῇ ἑνότητι τοῦ παναγίου [12] πνεύματος· εἰς.....

Ἐκφώνησις [13].

Εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν..... [14]

---

[1] Hs. - ταῦτα. — [2] Ed. ohne Kreuze. — [3] In der Hs. rot am Rande. Ed. Εἶτα ἐκφωνεῖ. — [4] Ed. ὁ λαός· Ἀμήν. Ὁ ἱερεύς· — [5] Hs. ἵνα. — [6] In der Hs. rot am Rande. — [7] Ed. Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. καὶ τὰ ἑξῆς μέχρι τοῦ, ἀλλά. — [8] Ed. ταῦτα γὰρ λέγει ὁ λαός. Καὶ πάλιν ὁ ἱερεύς. — [9] Ed. - σου. — [10] Ed. - καί. — [11] Ed. - τῇ. — [12] Ed. ἁγίου. — [13] In der Hs. rot. — [14] Ed. πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Εἶτα.

a) *Per quem haec omnia, Domine, bona* (ohne *semper!*), Schreibfehler der Vorlage, falls der Text der Uebersetzung vollständig und keine Flüchtigkeit des Uebersetzers anzunehmen ist. — b) *Oremus: Praeceptis*, Vaterunser und *Libera nos* wohl wesentlich wie heute. Denn die beiden Attribute *beata* und *gloriosa* hat gewiss nur der Uebersetzer auf die Substantiva *Virgine* und *Dei genitrice* verteilt. Ebenso sicher ist das Fehlen der Apostelnamen nur zufällig. Eine wirkliche Variante ist somit nur: *omnibus sanctis t u i s* statt *omnibus sanctis*.

(52 r°) a) Ἡ ✠ εἰρήνη τοῦ ✠ κυρίου εἴη ἀεὶ ✠ μεθ' ὑμῶν [1].
Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.

Σημείωσαι, ὅτι ἐφ' οὗ ἐστὶ σταυρός, ὁ ἱερεὺς ἐπὶ τὰ ἅγια εὐλογεῖν τοῦτ' ἐστὶ σφραγίζειν τῷ τιμίῳ σταυρῷ ὀφείλει· ἐνταῦθα δὲ κατέχων τὸν ἱερὸν ἄρτον ἐπάνω τοῦ ποτηρίου τοῦ ἱεροῦ τρίς, ὥσπερ σεσημείωται, σφραγίζει [2].

Ἐν ὅσῳ δὲ ταῦτα λέγει ἀρχόμενος ἀπὸ τοῦ προειρημένου εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων [3] διαιρεῖ ὁ ἱερεὺς τὸν ἱερὸν [4] ἄρτον εἰς δύο μερίδας, ὧν τὴν ἑτέραν πάλιν εἰς δύο· καὶ τὰς μὲν δύο [5], τὸ διχοτόμημα δηλονότι τοῦ ὅλου καὶ τοῦ ἑτέρου τὸ ἥμισυ, κατέχει τῇ ἀριστερᾷ χειρί, τὸ δὲ λοιπὸν ἐμβάλλει τῷ ποτηρίῳ λέγων δίς [6]·

b) Ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, ἐλέησον ἡμᾶς.

Τὸ τρίτον [7]·

Ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, δὸς ἡμῖν εἰρήνην.

Ταῦτα ἐκφώνως [8].

c) Αὕτη ἡ ἕνωσις τοῦ ἁγίου καὶ ἱερωτάτου [9] σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ γένοιτο καὶ ἐμοὶ καὶ πᾶσι τοῖς μετέχουσιν εἰς ὑγιείαν ψυχῆς καὶ σώματος καὶ σωτηριώδης ἑτοιμασία πρὸς τὸ τυχεῖν καὶ λαβέσθαι τῆς αἰωνίου ζωῆς δι' αὐτοῦ [10] τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ἀμήν.

Εἶτα ἀσπασάμενος τὸ ἄκρον τοῦ ποτηρίου λεγει·

---

[1] Ed. ohne Kreuze. — [2] Ed. - Σημείωσαι..... σφράγιζει. In der Hs. am Rande rot. — [3] Ed. Εἶτα. — [4] Ed. - ἱερὸν. — [5] Ed. - τὰς μὲν δύο. — [6] Von δὲ ταῦτα an in der Hs. rot. — [7] Ed. Τὸ δὲ τρίτον λέγει. — [8] In der Hs. am Rande rot. Ed. Εἶτα ἐπιλέγει. — [9] Ed. ἱεροῦ. — [10] Ed. διὰ τοῦ.

a) *Pax Domini* wie heute. — b) *Agnus Dei* wie heute. — c) *Haec commixtio sacrosancti corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi fiat et mihi et omnibus sumentibus in salutem mentis et corporis et ad vitam capessendam aeternam praeparatio salutaris. Per eumdem Dominum nostrum Iesum Christum. Amen.* Zu dem: *Haec commixtio* s a c r o s a n c t i *corporis* an Stelle der häufigeren Variante: *Haec* s a c r o s a n c t a *commixtio corporis*.... vgl. den Gebetsanfang: S a c r i *sanguinis commixtio cum* s a c r o *corpore* bei E b n e r 164 (in einem Benediktinermissale des beginnenden 11 Jahrhs). Die nämliche Zweckangabe wie hier, nur ohne *et* vor *mihi* und mit *salus* für in *salutem*, findet sich sodann seit dem 11 Jahrh. jenseits der Alpen und in Süditalien, z. B. bei M a r t è n e I 185 B. 190 A. 192 B. 193 B. 194 B. 208 B. 216 A. und E b n e r 323. 330, im Lytlington-Missale der Westminsterabtei (kol. 517), in dem aus dem Anfang des 11 Jahrh.s stammenden Missale des Robert of Jumièges (ed. W i l s o n.

a) Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὃς εἶπας τοῖς ἀποστόλοις σου· εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν ἀφίημι ὑμῖν, μὴ ἐπίδῃς ἐπὶ τὰ ἐμὰ πλημμελήματα, ἀλλὰ τὴν πίστιν τῆς σῆς ἐκκλησίας ταύτην τε κατὰ τὸ σὸν θέλημα εἰρηνοποιεῖν καὶ ἑνοῦν ἀξίωσον. Ἀσπαζόμενος δὲ τὸν διάκονον ὁ ἱερεὺς λέγει.

b) Ἔχετε τὸν δεσμὸν τῆς εἰρήνης καὶ τῆς ἀγάπης, ἵνα ἐπιτήδειοι εἴητε τοῖς θείοις τοῦ θεοῦ μυστηρίοις.

Ἐν δὲ ταῖς κυριακαῖς ἢ ἑορταῖς ἀσπασάμενος ὁ ὑποδιάκονος τὸν διάκονον ἐξέρχεται ἐκτὸς τοῦ χόρου καὶ ἀσπάζεται τὸν προεστῶτα, ἀφ' οὗ διαδίδοται ἡ εἰρήνη αὕτη ἐπὶ πάντας. Ὀφείλουσι δὲ τοῦτο λέγειν ὁ λαὸς ἀλλήλους ἀσπαζόμενοι·

c) Ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἐκκλησίας πληθυνθείη ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν. Μέλλων δὲ κοινωνεῖν λέγει τὴν εὐχὴν ὁ ἱερεύς·

(v°) d) Κύριε ἅγιε πάτερ παντοκράτορ, αἰώνιε θεέ· δός μοι τοῦτο τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα τοῦ υἱοῦ σου τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χρι-

---

London 1826. 47) und im alten Missale von Lyon (205), sowie bis zur Stunde im Dominikanerritus (*Missale* 211 A), mit noch weiteren nebensächlichen Varianten auch bei Ebner 258, im Arbuthnott-Missale (Ausgabe. 162) und im Missale der Augustinus-Abtei zu Canterbury von der Wende des 11 zum 12 Jahrh. (ed. Rule. Cambridge 1896. 44). — a) *Domine Iesu Christe, qui dixisti* wie heute. — b) *Habete vinculum pacis et caritatis, ut apti sitis divinis mysteriis Dei.* Eine ähnliche Formel zum Friedenskusse, wieder seit dem 11 Jahrh. nachweisbar, bleibt bis gegen Ende des Mittelalters u. zw. anscheinend besonders in Italien sehr häufig. Vgl. Martène 185 B. 214 B. 216 B. 217 A. Ebner 4. 183. 245. 256. 295. 299. 302. 310. 326. 338. 341. 346. 356. Der gewöhnliche Wortlaut ist: *Habete vinculum caritatis et pacis, ut apti sitis sacrosanctis mysteriis.* Der Zusatz *Dei* findet sich auch bei Ebner 4. 341 (in Mittel- und Norditalien); *divinis* ist sonst nicht bezeugt und neben *Dei* etwas verdächtig. Sollte statt θείοις etwa ἱερωτάτοις zu lesen sein oder der Grieche frei übersetzt haben? — c) *Pax Christi et ecclesiae abundet in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Der erste Teil auch dieser Formel (bis *nostris* einschliesslich) war, wieder zumal in Italien, sehr verbreitet. Vgl. Martène I 214 B. 217 A. Ebner 256. 299. 302. 310. 326. 341. 346. 356. Der Rest war, soweit ich sehe, bislange unbekannt. — d) *Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, da mihi hoc corpus et sanguinem filii tui, Domini nostri Iesu Christi ita sumere, ut merear per hoc remissionem peccatorum accipere et tuo Sancto Spiritu repleri, quia tu es Deus et praeter te non est alius, cuius nomen gloriosum permanet in saecula saeculorum.* Diese Vorbereitungsoration kann geradezu als die herrschende des Mittelalters seit dem 11 Jahrh. bezeichnet wer-

στοῦ οὕτως λαβεῖν, ὥστε ἀξιωθῆναί με διὰ τούτου τυχεῖν ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ τοῦ σοῦ ἁγίου πνεύματος πληρωθῆναι, ὅτι σὺ ὑπάρχεις θεὸς καὶ χωρίς σου οὐκ ἔστιν ἄλλος, οὗ τὸ ὄνομα ἔνδοξον διαμένει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Εἶτα πρὸς τὸ ἅγιον σῶμα τοῦ κυρίου μικράν τινα προσαγόρευσιν λέγει·

a) Χαῖρε εἰς τὸν αἰῶνα ἁγιωτάτη σάρξ, ἀδιάλειπτος ἐμοὶ εὐφροσύνη μεγίστη. — Μέλλων δὲ τὰς μερίδας τοῦ σώματος λαμβάνειν λέγει·

b) Ἄρτον οὐράνιον λήψομαι ἐκ τῆς τραπέζης κυρίου καὶ τὸ ὄνομα κυρίου ἐπικαλέσομαι. — Εἶτα μικρὸν τύπτων τὸ στῆθος τῇ ἑτέρᾳ χειρί, μικρὸν ὑποκλίνων τὴν κεφαλὴν λέγει ἐκ τρίτου· c) Κύριε οὐκ εἰμὶ ἄξιος, ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς, ἀλλ' εἰπὲ μόνον λόγον, καὶ ἰαθήσεται ἡ ψυχή μου. d) Τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ φυλαξάτω με εἰς τὴν αἰώνιον ζωήν. — Κοινωνήσας δὲ τοῦ σώματος, μέλλων λαμβάνειν τὸ ποτήριον λέγει.

e) Τί ἀνταποδώσω τῷ κυρίῳ περὶ πάντων ὧν ἀνταπέδωκέ μοι; ποτήριον σωτηρίου λήψομαι, καὶ τὸ ὄνομα κυρίου (ἐπικαλέσομαι[1]) ὑμνῶν ἐπικαλέσομαι τὸν κύριον καὶ ἐκ τῶν ἐχθρῶν μου σωθήσομαι[2].

---

[1] Hs. - ἐπικαλέσομαι. — [2] Ed. - Εἶτα ἀσπασάμενος..... σωθήσομαι.

den. Vgl. Martène I 185 B. 190 A. 193 B. 195 A. 213 B, Ebner 4. 17. 20. 106. 160. 256. 302. 326. 338. 339. 341. 346, das Lytlington-Missale der Westminsterabtei (kol. 517), das Missale des Robert of Jumièges (47), dasjenige der Augustinus-Abtei zu Canterbury (44) und das schottische von Arbuthnott (162). An Varianten fehlt es natürlich bei solcher Verbreitung nicht, gelegentlich auch nicht an Erweiterungen. Der Schluss pflegt zu lauten: *cuius regnum et imperium permanet in saecula saeculorum.* — a) *Ave in aevum sanctissima caro, in perpetum mihi summa dulcedo.* Genau so bei Ebner 326 (in einem Missale des 13 Jahrhs aus Lyon). Mit leichtesten Varianten findet sich der Spruch bei Martène I 192 B, Ebner 338, im schottischen Arbuthnott-Missale (163), und im mozarabischen Ritus (Migne *P. L.* LXXXV 566). — b) *Panem coelestem de mensa Domini accipiam et nomen Domini invocabo*, wie im mozarabischen Ritus (Migne *P. L.* LXXXV a. a. O.). — c) *Domine non sum dignus* wie heute. — d) *Corpus Domini nostri Iesu Christi custodiat me* (nicht *animam meam* wie heute!) *in vitam aeternam.* Ebenso findet sich einfaches *me* in der auf beide Gestalten bezüglichen einheitlichen Spendeformel des alten Missale von Lyon (206) und des Dominikanerritus (*Missale* 211 B). — e) *Quid retribuam* wie heute.

a) Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ὁ βουλήσει τοῦ πατρὸς καὶ συνεργείᾳ τοῦ παναγίου [1] πνεύματος διὰ τοῦ θανάτου σου τὸν κόσμον ζωοποιήσας, ῥῦσαί με διὰ τούτου τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος ἀπὸ πασῶν τῶν ἀνομιῶν μου καὶ παντὸς κακοῦ καὶ ποίησόν με ἀεὶ ταῖς σαῖς ὑπακούειν ἐντολαῖς, καὶ μηδέποτε συγχωρήσῃς με σοῦ [2] χωρισθῆναι· ὃς ζῇς καὶ βασιλεύεις μετὰ τοῦ πατρὸς ἐν ἑνότητι τοῦ ἁγίου πνεύματος [3].

Εἶτα· b) Τὸ αἷμα καὶ τὸ σῶμα [4] τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ διατηρήσαι με εἰς τὴν αἰώνιον ζωήν· ἀμήν [5].

(53 r°) Καὶ μετὰ τὴν κοινωνίαν εὐθύς·

c) Οὗ τῷ στόματι μετέσχομεν, τούτου καὶ τῇ ψυχῇ λάβοιμεν, ἵνα τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ λύτρον ἡμῖν αἰώνιον γένοιτο. — Εἶτα στραφεὶς πρὸς τὸν λαὸν λέγει· d)

Ὁ κύριος μεθ' ὑμῶν. Ὁ λαός· Μετὰ τοῦ πνεύματός σου. Ὁ ἱερεύς· Εὐξώμεθα.

e) Γένοιτο ἡμῖν εἰς ὑγιείαν ψυχῆς καὶ σώματος ἡ τοῦ μυστηρίου τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ κοινωνία καὶ ἡ τῆς

---

[1] Ed. ἁγίου. — [2] Ed. μοί σου. — [3] Ed. εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. — [4] Ed. Τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα. — [5] Ed. + ΤΕΛΟΣ. Der ganze Rest fehlt.

a) *Domine Iesu Christe, fili Dei vivi* dem Wortlaute nach wie heute. Als Dankgebet erst nach der Kommunion findet sich die heute vor derselben stehende Oration in älterer Zeit, näherhin vom 11 bis 14 Jahrh. und von England bis Unteritalien, mehrfach. Vgl. Martène I 185 B. 190 A. 193 B. 209 B. 214 B. Ebner 102. 331 und das Lytlington-Missale der Westminsterabtei (kol. 520). Hier scheint sie zwischen dem Genuss der beiden eucharistischen Gestalten zu stehen. — b) *Sanguis et corpus Domini nostri Iesu Christi conservent me in vitam aeternam. Amen.* Offenbar als Spendeformel für den Kelch (mit der Partikel in demselben!) zu verstehen. — c) *Quod ore sumpsimus, etiam mente capiamus, ut de corpore et sanguine Domini nostri Iesu Christi fiat nobis remedium sempiternum.* Zu *etiam mente* für *Domine pura mente* vgl. die *collectio post communionem* des Sakramentars von Autun für die Weihnachtsvigil: *Quod ore sumpsimus, Domine, mentibus capiamus* u. s. w. (Muratori II 519). *Quod ore sumpsimus, Domine, mente capiamus* beginnt sodann die *ordo*-Oration selbst in einem Sakramentar von Saint Remy (ed. Chevalier *Bibliothèque Liturgique* VII. Paris 1900. 345). Das subordinierte: *ut de corpore* u. s. w. statt des koordinierten: *et de munere temporali* auch im alten Missale von Lyon (207) und bis heute im Dominikanerritus (*Missale* 211 B). — d) Das Fehlen der *communio* beruht gewiss auf irgend einem Versehen. — e) Postkommunion wesentlich wie heute. Aber *sacramenti corporis et*

προαιωνίου καὶ ἁγίας τριάδος καὶ τῆς αὐτῆς ἀδιαιρέτου μονάδος ὁμολογία διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Εἶτα πάλιν στραφεὶς πρὸς τὸν λαὸν λέγει· Ὁ κύριος μεθ' ὑμῶν. Εἶτα· Εὐλογήσωμεν τὸν κύριον. Καὶ ὁ λαός· Τῷ θεῷ χάρις. Εἶτα κλίνας ἑαυτὸν ὁ ἱερεὺς ἐνώπιον τοῦ θυσιαστηρίου, λέγει·

a) Εὐπρόσδεκτός σοι γένοιτο, ἁγία τριάς, ἡ ἡμετέρα τῶν δούλων σου λατρεία· παράσχου δὲ τὴν ἱερὰν ταύτην θυσίαν, τὴν παρ' ἐμοῦ τοῦ ἀναξίου τῇ σῇ δόξῃ προσενεχθεῖσαν, σοὶ μὲν γενέσθαι κεχαρισμένην, ἐμοὶ δὲ καὶ πᾶσιν ὑπὲρ ὧν ταύτην προσηνέγκαμεν διὰ τῶν σῶν οκίτιρμῶν ἱλαστήριον· ὃς ζῇς καὶ βασιλεύεις εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Εἶτα στραφεὶς πρὸς τὸν λαὸν σφραγίζει τῷ σημείῳ τοῦ σταυροῦ αὐτούς, λέγων· b) Ἡ εὐλογία τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατέλθοι ἐφ' ὑμᾶς καὶ διαμείνειεν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

Τέλος τῆς ✝✝✝ ✝✝✝ λειτουργίας τοῦ ἱερωτάτου Γρηγορίου τοῦ φωστῆρος τῆς ἐκκλησίας καὶ πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης χρηματίσαντος ἐν τοῖς χρόνοις Θεοδοσίου τοῦ μεγάλου (sic!) [1]:

[1] Die *subscriptio* in der Hs. rot.

sanguinis Christi statt *huius sacramenti.* — a) *Placeat tibi, sancta Trinitas.... et praesta, ut hoc sanctum sacrificium.* Der Rest wie heute. — b) *Benedictio Dei Patris et Filii et Spiritus Sancti descendat super vos et maneat in saecula saeculorum. Amen.* Bis *super vos* einschliesslich findet sich diese Segensformel bei Ebner 17 (in einem Sakramentar des ausgehenden 13 Jahrhs aus Brescia). Mit *omnipotentis* hinter *Dei* und der Schlussvariante *et maneat semper* hat sie das *Rituale Romanum* am Schluss der Kommunionspendung u. s. w. bis heute erhalten.

Die anonyme Schrift
"Abhandlung über den Glauben der Syrer„

Herausgegeben
von
Dr. Franz Cöln

(Einleitung und erster Teil des Textes)

N° 43 der Sachauschen Sammlung orientalischer Manuskripte (Kgl. Bibliothek zu Berlin) enthält unter anderm auf fol. 46 a bis fol. 95 a den Traktat eines Anonymus über den Glauben der Jakobiten. Dieselbe "Abhandlung über den Glauben der Syrer„ findet sich auch in einer Handschrift der Vatikana, *Cod. Syr. 424* p. 36 ff., sowie in zwei Handschriften der Bodleiana, *Pocock 79* fol. 365 a bis 390 a und *Hunt 199* fol. 137 b bis 173 b. (Im Kommenden wird *Sach. 43* mit S, *Cod. Syr. 424* der Vatikana mit V, *Pocock 79* mit P und *Hunt 199* mit H bezeichnet werden). Die drei ersten Manuskripte sind karschunisch (in Serṭâ-Schrift), die letzte ist mit arabischen Zeichen geschrieben. Ueber *Sach. 43* vgl. Sachaus Katalog 754 ff [1]. P ist eine ganz vorzüglich erhaltene, sehr schöne Handschrift. Die diakritischen Zeichen, die angewandt werden, um arabische Laute darzustellen, sind mit roter Tinte geschrieben (wie auch in S). S, P und V unterscheiden nicht zwischen ص und ض; beides wird durch ܨ mit darübergesetztem roten Punkt bezeichnet. H ist lange nicht so gut erhalten wie P. Die Tinte hat an manchen Stellen dem Papiere so sehr geschadet, dass ganze Wörter nicht mehr zu lesen sind. Auch sind manche Blätter durch Löcher verletzt. V scheint die beste Handschrift zu sein; sie zeigt auch eine im Allgemeinen ziemlich gleichmässige Orthographie; letzteres gilt auch von H; P dagegen zeigt schon viele Abweichungen, auch im Texte; am meisten aber ist S verderbt.

---

[1] Ed. Sachau *Verzeichnis der syrischen Handschriften* 2 Bde, 1899. (Der 23. Band der Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin).

Der Traktat, der im Nachstehenden, der Oeffentlichkeit übergeben werden soll, ist eine Apologie des Jakobitentums. Er will, gegen die religiösen Anschauungen der Griechen, Römer und Maroniten polemisierend, dartun, dass der christliche Glaube in seiner Ursprünglichkeit und Unverletztheit nur bei den Jakobiten, also den Syrern, Kopten und Abessyniern sich finde. Nach der Art der Beweisführung lässt sich der ganze Traktat, abgesehen von Einleitung und Schluss, in zwei Teile zerlegen. Im ersten, kürzeren Teile, (*Sach. 43* fol. 46 a bis 60 a incl.) bringt er seine Beweisgründe aus dem historischen Gebiet, während in zweiten Teile (Sach. *43* fol. 60 a bis 95 a) rein dogmatische Erörterungen und Beweisführungen aus dogmatischen Voraussetzungen fast allen Raum einnehmen.

Das religiöse System der Jakobiten [1] ist bekannt. Ihr Glaubensbekenntnis hat als *differentia specifica* von allem übrigen Christentum die Lehre von der Einheit der Naturen in Christus: ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως· μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ (vgl. Harduin [2] II, 163) lautet die Aufstellung des Archimandriten Eutyches, des Urhebers des Monophysitismus. Der Verfasser unseres Traktates über den Glauben der Syrer präzisiert seinen Standpunkt so, dass in seinem Bekenntnis zugleich die polemische Spitze sich findet, und zwar gegen Dyophysitismus, Dyotheletismus, Nestorianismus und Arianismus. Er bekennt Vereinigung und Einheit der Gottheit mit der Menschheit, so dass nach der Vereinigung eine Natur, ein Wille, eine Person, ein Gott bestehe [3]. Es ist dies übrigens auch jetzt noch die Bekenntnisformel des Jakobitismus; so sagt der vom jakobitischen Patriarchen Kyrillos approbierte *Catechism of the Coptic Church*, London 1892, p. 24: „*By this real union of substance He became one person, one distinct substance with one nature, one will, and one action i. e. the one incarnated Son*„. (Vergl. dazu *Zeitschrift für katholische Theologie*. Innsbruck 1894).

---

[1] Zum Jakobitismus vgl. besonders Assemani *Dissertatio de Monophysitis* (B. O. II) besonders V.

[2] Harduin *Acta conciliorum* etc. *ab anno Chr. 34-1774*. Paris 1715 ff. Vol. I-XI.

[3] Vgl. dazu das Glaubensbekenntnis, das er den Diakon Šidjâq aussprechen lässt « Wir glauben nur den Glauben unserer Väter, der Apostel und der Propheten, und bekennen eine Natur und einen Willen und eine Person und eine Gottheit vor der Menschwerdung und nach der Menschwerdung ».

Auf eine ausführliche Inhaltsangabe des vollständig zur Veröffentlichung gelangenden Textes dürfen wir verzichten.

Die Sprache des Traktats ist die mittelalterlich arabische, die sowohl in der Formenbildung als auch in syntaktischer Hinsicht sich in manchen Punkten von der klassischen unterscheidet. Es ist die Sprache, die sich besonders in der spezifisch christlich arabischen Litteratur, dann aber in ungefähr gleicher Weise auch in Sachaus "syrisch-römischem Rechtsbuch" [1] und in "Tausend und eine Nacht" (nach Habichts Ausgabe [2]) findet. Caussin de Perceval [3] hat sie wohl zuerst behandelt, wertvolle einschlägige Bemerkungen hat auch Fr. Rückert an Habichts "Tausend und eine Nacht" angeschlossen [4].

Ueber die Orthographie unseres Stückes nur ein Wort! Die Schreibweise schwankt in allen vier Hdschrr. ziemlich stark. So wird Aleph maqsûda sowohl mit ا als auch mit ى, Aleph mamdûda meist mit ا, aber auch zuweilen mit ئ, immer jedoch ohne Hamza geschrieben. Man liest ferner طامرا für طامرة, aber دنية für دنيا. In diesen und ähnlichen Fällen bin ich meist der Orthographie der vatikanischen Hdschr. gefolgt, welche mir die folgerichtigste zu sein schien, ohne dass ich es für nötig gehalten hätte, die Varianten anzumerken. Besonderes Durcheinander herrscht bei der Schreibung der Eigennamen.

Zur Formenlehre ist zu merken: Von Stämmen III ى fällt ى, wenn Kesra vorhergeht und ein Vokal folgt, nicht immer aus. Z. B. رضيوا = رضوا : قاضيين = قاضين. Der *Plur. sanus* lautet in allen Kasus auf ين aus. Im Singular ist ebenfalls der Kasusunterschied in der Form weggefallen: اخيه = لخاه = اخوه ; ابينا = ابونا. So steht oft ein Akkusativ, wo er unserer Anschauung nach ungerechtfertight ist und im Klassischen offenbar ein Nominativ stehen müsste, z. B. فما عاد يقدر احدًا ينظره oder ما عرفت انه حاضرا. Andererseits findet

---

[1] Bruns-Sachau *Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem 5ten Jahrhundert.* Leipzig 1880.

[2] *Tausend und eine Nacht.* Breslau 1825-1843. 12 Bände (die späteren von H. L. Fleischer).

[3] *Grammaire arabe vulgaire.* Paris (in verschiedenen Ausgaben).

[4] In den Ergänzungsblättern zur allgemeinen Litteraturzeitung. Halle-Leipzig 1829. N° 56 und 57 (Sp. 441-451). Vgl. auch Fleischer *Ueber einen griechisch-arabischen Codex rescriptus der Leipziger Universitätsbibliothek.* Z. D. M. G. I 148-160.

sich كان oft ohne Prädikatsakkusativ, z. B. كان داخل , كان سابق الجسد كان صحيح , كان ذليل , فى بطن العذرى . Doch könnte man im ersten Falle allerdings zur Not auch noch eine Iḍâfe annehmen, die indessen mit Rücksicht auf die zahlreichen anderen Fälle recht unwahrscheinlich ist.

Das *Pronomen possessivum disiunct.* hat *3. m. pl.* هم und هما, *3. f. pl.* هنّ , aber auch هم, *2. f. sg.* انتى . Das *Pron. pers. coniunct.* heisst in *1 sg.* nach schliessendem ى gleichfalls ى , z. B. فيّى , اليّى (wenn nicht etwa eine fehlerhafte Doppelschreibung der Verdoppelung vorliegt und so إلىَّ und فىَّ , zu lesen ist), *2. f. sg.* كى, z. B. انكى , *2. f. pl.* كم und كُنّ, *3. m. pl.* هم und هما , *3. f. pl.* هم und auch هنّ [1].

Beim Verbum lautet *Ind. Impf. 2.* und *3. pl.* meist auf وا aus (neben ون —), während der *Apocopatus* fast ausnahmslos ون aufweist. Bei den Verbis I. و fällt das و nicht immer im *Impf.* aus , wenn der Imperfektvokal Kesra ist, z. B. يوصف aber auch يجب يجدون , يَضَع . Die Verba III. Hamza werden zu Verba III. ى, vielleicht der Form فَعِلَ [2], z. B. ليقرا (doch wohl zu قَرِىَ). Wahrscheinlicher bleibt aber im Perfekt die Form فَعَلَ , so dass die 1 und 2. pers. بَدَيْت heissen. Hamza hat ja im Mittelarabischen wie im Syrischen einen starken Hang konsonantisches ى zu werden, z. B. بَدّيا . Eigentümlich ist endlich der Gebrauch des *Part. pass. I.* So hat V stets مجموع an Stelle von مجمع [3].

In syntaktischer Hinsicht fällt besonders die Behandlung der Iḍâfe und des Attributivverhältnisses auf. Die Erstere hat, abgesehen von der im Klassischen üblichen Form, bald überhaupt keinen Artikel, z. B. اسامى لسافقة خلقيدونية ,ساير جيل ابرار , bald auch wieder den Artikel in beiden Gliedern, z. B. القدس الشريف , الروح القدس (?) المجمع المبارك الثلاثماية وثمانية عشر . Beim *Numerale card.* finden sich ebenfalls beide Konstruktionen, z. B. اسامى الثالات اقانيم , السنة الابا رفاقة

---

[1] Zu هما = هم vgl. Z. D. M. G. I 155.

[2] So auch Caussin de Perceval *Grammatik* 3 Aufl. Paris 1843. 64 f.

[3] Vgl. dazu Rückert a. a. O. 444.

رفاقه . Aehnlich ist es bei dem attributiven Adjektiv. Der Artikel steht entweder beim Substantiv und beim Adjektiv, und so meist oder auch nur beim Adjektiv, z. B. كهنه الاشرار, امانة السريانيّة (?), wo السريانية allerdings auch als *Subst. collect.* aufgefasst werden könnte, بلسان القبطى , رييس مجمع الرابع . Als Negation wird auch beim Perfekt لا gebraucht, z. B. ولا زادوا , und so, jedoch nur in S, ܠܐ im zweiten Teile des ميمر , z. B. ܠܐ انتقل . Die Konkordanz von Adjektiv und Substantiv wird meist beobachtet, aber nicht immer, z. B. الامانة الذى العارف ينهزم منها فهى دايم und الامانة الذى صارت (الذى und التى gesprochen elli).

Dass schliesslich unser Autor sehr viele Fremdwörter gebraucht ist nicht auffällig in Anbetracht der Tatsache, dass dieselben fast alle Begriffe bezeichnen, die der theologischen und überhaupt christlichen Litteratur der Griechen und besonders der Syrer angehören. So finden sich z. B. ميمر = ܡܐܡܪܐ (Rede, Traktat), (مارى) مار und مارت , ابهات (wohl = اباهات) = ܐܒܗ̈ܬܐ, علمانى und علمانيين = ܥܠܡܢ̈ܐ (Laie), قنوبين = ܩܘܢܘܒܝܢ = κοινόβιον, ناووس = ܢܘܣܐ = ναός (Tempel, Kapelle, Grotte) تنيّح = ܐܬܬܢܝܚ (beigesetzt werden) wovon auch نيّح (zur Ruhebestatten), بطريرك , اسقف , مطران = ܡܝܛܪܦܘܠܝܛܐ, ܐܦܝܣܩܘܦܐ, ܦܛܪܝܪܟܐ, المعمدان = ܡܥܡܕܢܐ (Täufer), صنية = ܦܝܢܟܐ (Patene), انبا = ܐܒܐ (Vater, Lehrer), سميد = ܣܡܝܕܐ = σεμίδαλις (Weizen), انبل = ܐܡܒܘܢܐ = ἄμβων, und vieles Weitere.

Die Form, in der unser Verfasser seine Weisheit bietet, ist nicht sehr empfehlend. Es fehlt ihm an dialektisch gebildetem, schulgerecht geordnetem Denken. Obwohl er in seinen theologischen Anschauungen (und das zeigt sich besonders im zweiten Teil) ziemlich sicher ist und dieselben oft mit Präzision hinzustellen versteht, so verabsäumt er es doch meist, seine Beweise klar und ruhig zu entwickeln. Er lässt sehr oft mehr empfinden, was er sagen will, als dass er selbst es sagt. Dabei bleibt auch im Einzelnen betreffs der Ordnung viel zu wünschen übrig; er liebt Digressionen; ein Wort, das im Vorhergehenden zufällig gebraucht wird, bei dem ihm noch dies und jenes gerade einfällt, genügt oft, um eine lange Erörterung oder eine weitläufige mehr oder minder in den Zusammenhang passende Erzählung zu veranlassen.

Wer der Verfasser unserer Schrift ist, lässt sich aus der „Abhandlung" selbst nicht mit Sicherheit feststellen; der Name des Verfassers ist nicht nur nicht genannt, sondern es fehlen auch in der Schrift selbst alle Anhaltspunkte, aus denen man auf die Autorschaft einer bestimmten bekannten Persönlichkeit sicher schliessen könnte. Einige schwache Anzeichen scheinen auf einen Ostsyrer als Verfasser hinzuweisen. So fällt auf, dass er von den Maroniten nur gehört hat, dass sie Anschauungen der Franken annehmen, und dass er nur durch Hörensagen erfahren hat, dass die Maroniten die Syrer beleidigend und verachtend verwerfen. Andererseits deutet gar manches darauf hin, dass der Verfasser zu dem westlichen Syrien in besonderen, nahen Beziehungen stand. Er wendet sich besonders an die Maroniten; der ganze Traktat läuft in eine heftige, dringende Bitte an die Maroniten aus, sich doch dem Jakobitismus (wieder) anzuschliessen. Ferner weiss der Verfasser manches von den Franken, mehr, als man von einem Ostländer erwarten dürfte.

Etwas mehr Anhaltspunkte bietet unsere Schrift zur Feststellung der Zeit ihrer Abfassung. Sie muss nach Ibn Šûšan geschrieben sein, da sie auf dessen Streit mit Christodulos von Alexandreia Rücksicht nimmt, also nicht vor dem 12 Jahrh. — Da sie die Erzählung der Bekehrung der Aethiopen wohl nur aus Bar-'Eβrâjâ († 1286) nimmt, kann die Zeit ihrer Entstehung frühestens in das Ende des 13 oder den Anfang des 14 Jahrh. fallen. Da, wo unser Autor von den Franken spricht, legt er überall den Gedanken nahe, dass die Franken zwar noch in lebhaftem Gedächtnis bei ihm und seinem Volke seien, aber doch alle Aktualität verloren hätten. Nirgendwo gewinnt man den Eindruck, als ob die Franken noch als das herrschende Volk eine besondere Bedeutung hätten; sie gehören zur Zeit der Abfassung des Traktates der Vergangenheit, der Geschichte an. Es ergäbe sich also als Abfassungszeit die Zeit etwa um ein und einhalb bis zwei Jahrhunderte nach den Kreuzzügen, d. h. Anfang oder Mitte des 15 Jahrh.s. Ferner hat der Verfasser davon gehört, dass die Maroniten den Weg der Franken gegangen seien. Die Zeit der Einigung der Maroniten mit Rom war vom Ende des 12 Jahrh.s bis um die Mitte des 16. Die endgiltige Union der Maroniten fand auf Cypern erst im Jahre 1445 unter Eugen IV und im Libanon Ende des 15 bis Mitte des 16 Jahrh.s statt. Zwischen dem Römischen Stuhl und den Maroniten herrschte gerade um diese Zeit wegen der Einigungsbestrebungen auf beiden

Seiten ein sehr lebhafter Verkehr. Vgl. Le Quien *Oriens Christianus* III, Edduwaihi p. 135 sqq.[1]. (Gesandtschaft des Patriarchen Johann Algigaeus an den Papst. Verleihung des Palliums an den Patriarchen Petrus 1478 u. s. w.).

Andererseits kann die Schrift nicht später als etwa im 15, höchstens im Anfang des 16 Jahrh.s entstanden sein. P ist aus dem Jahre 1584 datiert; dieser Kodex aber bietet schon keinen korrekten Text mehr. ist vielleicht ein gutes Stück älter odar geht doch auf eine bedeutend ältere, weil bessere Vorlage zurück. So gelangen wir auch rückwärts etwa in die Mitte oder die zweite Hälfte des 15 Jahrh.s als in die Zeit der Abfassung unseres Traktates.

Assemani (*B. O.* II 68)[2] und neuestens Kleyn (*Jacobus Baradaeus* 110 f.)[3] schreiben den Traktat Noe Libaniota zu. Und, wie es scheint, nicht mit Unrecht. Zunächst ist kein Grund da, der uns zwänge, den Traktat Noe abzuerkennen; im Gegenteil, die Anzeichen, die in der Schrift selbst gefunden werden, sowie die mutmassliche Zeit der Abfassung stimmen sehr gut.

Noe[4], geboren 1451 n. Chr. zu Bacupha im Libanon, wurde zuerst Bischof von Emesa und Phönizien, später, 1490 von Jôḥannân bar Sîlâ, dem Patriarchen von Mardîn, als Maφriân des "Orients", d. h. Ostsyriens mit den wichtigen Plätzen Gozarta, Mosul, Nisibis, dem Ṭûr'abdîn, dem Kloster Za'farân u. s. f. eingesetzt. In dieser Stellung blieb er bis 1494/5, in welchem Jahre er nach dem Tode des Jôḥannân zum Patriarchen von Mardîn erwählt wurde. Er selbst wünschte seinen Wirkungskreis im Osten nicht, weil er den Westen kenne, während er mit dem Osten nicht vertraut sei. Das Todesjahr Noes ist nicht bekannt; für das Jahr 1525 ist ein Patriarch "Athanasius Habib ex castro Mansur" bezeugt. Ist Noe wirklich der Verfasser, so ist seine Sorge um die Maroniten, seine Stammesbrüder, sehr wohl zu verstehen. Dann ist auch klar, warum er die Weihe eines Maṭrâns für das Küstenland, also beson-

[1] Mich. Le Quien *Oriens Christianus* 3 Bd. (Besonders Band III, der über die Maroniten u. s. w. handelt 1740) Paris. – Zu Edduwaihi vergl. Anmerkung V zum Texte.

[2] Assemani I. S. *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana* 3 Bde. Romae 1719-1728.

[3] Kleyn. H. G. *Jacobus Baradaeus, de stichter der syrische monophysietische Kerk.* Leiden 1882.

[4] Vgl. *B. O.* II 468, 312, 386, ferner Bar-'Eβr. *Chron. Eccl.* ed. Abeloos 3 Bd. (Noe ist der letzte Patriarch, den der Fortsetzer des *Chron. Eccl.* behandelt).

ders Phönizien, durch Ja'qûβ hervorhebt, den Namen dieses Maṭrâns sorgsam mitteilt und eigens erwähnt, dass er dies in den Chroniken gelesen habe. Auch dass er zu berichten weiss — und zwar der Wahrheit entsprechend, — dass die Reliquien des hl. Johannes Baptista in Emesa beigesetzt gewesen und nachher anderswohin übertragen worden seien, während er den Ort, welcher die Reliquien erhielt, nicht kennt, ist aus dem Umstande, dass der Verfasser Bischof von Emesa war und als solcher doch ziemliche Kenntnisse in der Lokalgeschichte haben musste, sehr wohl zu erklären. Auch die polemische Spitze gegen den Patriarchen der Maroniten ist bei dem gegnerischen Patriarchen von Mardin wahrlich sehr natürlich. — Die erwähnten Anzeichen, welche auf einen östlichen Verfasser hinweisen, passen vorzüglich zu Noe, dem Maṗriân des Ostens, dem Patriarchen von Mardîn.

Ueberhaupt wirft die Annahme, dass Noe der Verfasser unseres Traktates ist, auf viele kleine Einzelzüge ein erklärendes Licht. Manches, was dem Leser am Anfange störend und seltsam erscheint, erhält jetzt seine psychologische Begründung.

Dazu kommen noch einige äussere Gründe, welche uns die Autorschaft Noes nahelegen. (Vgl. auch Kleyn *Iacob. Barad.* 114 ff.).

In keiner Handschrift findet sich zwar als der Verfasser unseres Traktates, den Assemani *Encomium de laudibus Jacobitarum* nennt, Noe angegeben. Das *Encomium* ist jedoch meist mit Stükken verbunden, die sicher oder höchst wahrscheinlich von Noe Libaniota herrühren. Diese Stücke sind ein Glaubensbekenntnis, von Assemani *Catechesis* genannt, und eine Predigt auf das Fest Mariae Himmelfahrt, *Homilia.* In V finden sich *Encomium, Homilia* und *Catechesis* beisammen, ebenso in H. In V findet sich ausserdem noch ein *Hymnus dimissorius in metro Sarugensi a Noe dictus*[1]. In P findet sich *Catechesis* und *Encomium,* in S allein nur *Encomium.*

Von den drei Stücken rührt unseres Erachtens die *Homilia* sicher von Noe her; in V und H ist sie zwar Ja'qûβ Burdeʿânâ zugeschrieben, doch ist dies nicht nur aus inneren Gründen abzuweisen, sondern auch und zwar endgiltig aus folgendem äusseren Grunde. In *Vat. Syr. 97,* welche Hdschr. ganz von der Hand Noes selbst im Jahre 1819 der Griechen geschrieben ist, lautet die Aufschrift dieser *Homilia:* „*Homilia,* welche Noe in der Stadt

[1] Vgl. Kleyn a. a. O.

Mosul im Jahre 1803 der Griechen gegen jene gehalten hat, welche leugnen, dass Maria die Mutter Gottes sei, und welche das Fest der glorreichen Himmelfahrt nicht feiern „ (also gegen die Nestorianer). Dieses Selbstzeugnis ist wohl entscheidend. Auch die *Catechesis* scheint von Noe zu stammen, wenn auch Kleyn sie, wie die *Homilia*, mit aller Lebhaftigkeit Noe absprechen und Ja'qûβ Burdeʿânâ zuweisen will. Es möchte daher angebracht sein, auf die Gründe, die Kleyn für seine Ansicht bringt, kurz kritisch einzugehen [1].

Nach Kleyn ist der ganze Karakter des *Encomium* verschieden von dem Karakter der *Catechesis*. Rührt nun das *Encomium* von Noe her, so können die beiden andern Stücke nicht von Noe stammen, also sind sie, den Angaben von V und H entsprechend, Ja'qûβ Burdeʿânâ beizulegen.

Kleyn setzt hier ohne weiteres voraus, dass unser *Encomium* ein Werk Noes sei. Aber das ist ja vorerst noch zu beweisen; nirgends wird es in einer Handschrift dem Noe zugeschrieben; dass es von Noe stamme, wird ja doch hauptsächlich daraus gefolgert, dass es bei solchen Stücken zu stehen pflegt, welche Noe beigelegt werden müssen, nämlich der *Catechesis* und der *Homilia* und dem *Hymnus dimissorius*. Was nun die karakteristischen Verschiedenheiten angeht, so glaubt Kleyn " selten ein Stück gelesen zu haben, das gleich erbärmlich geschrieben ist; in dem *Encomium* ist — seiner Ansicht nach — kein Plan zu finden; es werden in ihm die wunderbarsten Fabeln aufgetischt „. Diese Behauptungen sind, wie eine genaue Lektüre des *Encomium* zeigt, unbegründet. Ein Plan liegt sicher vor und zwar ziemlich deutlich. Und der wunderbaren Fabeln sind es soviele wirklich nicht, und wo sie vorkommen, sind sie in Anbetracht des Zweckes des *Encomium* gut und wirksam angebracht. Ein kindlich gläubiges, einfältiges Gemüt wird gerade in den Wundergeschichten einen besonders starken Beweis für die Wahrheit der zu erhärtenden Lehre sehen.

Ferner karakterisiert sich die Sprache des *Encomiums* nach Kleyn als sehr jung durch die Form بيقولوا, die in den andern Stücken (*Catechesis* und *Homilia*) nicht vorkommt. Der Grund würde Gewicht haben, wenn im *Encomium* stets das Impf. mit ب gebildet würde. Das ist jedoch nicht der Fall; nur zwei bis höch-

---

[1] Vgl. Kleyn *Jacobus Baradaeus Leiden* 1882. *Aanhangsel III* 110-119.

stens dreimal auf etwa 100 Seiten findet sich das پ und auch da nicht einmal in allen Handschriften [1]; also doch ein ganz deutliches Zeichen, dass die zwei oder drei Formen mit پ nur zufällig durch spätere Abschreiber in die betreffenden Textabschnitte gelangt sind. Ueberhaupt finde ich zwischen der Sprache und der Sprechweise des *Encomium* und der *Catechesis* keinen Unterschied, den man nicht als im Wesen und Zweck der Stücke begründet ansehen müsste.

Kleyn glaubt, dass man aus den Worten: "Ich beginne die *Homilia* oder das Glaubensbekenntnis Mâr(j) Ja'qûβs zu schreiben", viel eher den Eindruck erhält, dass ein Uebersetzer, als dass ein Fälscher zu uns spricht. Ja, aber ganz genau entsprechend fängt auch unser *Encomium* an; demnach wäre also auch sein Text eine Uebersetzung und auch deren Original schliesslich auch ein Werk des Ja'qûβ Burdeʿânâ. Uebrigens, wenn (*Homilia* und) *Catechesis* nicht von Ja'qûβ Burdeʿânâ herrühren, muss denn durchaus ein F ä l s c h e r der Verfasser dieser Stücke sein? Das, meine ich, sei doch eine ganz willkürliche und ungerechtfertigte Annahme.

Was Kleyn weiter sagt, dass sich einige (nur wenige) Syriasmen in der *Catechesis*, wie auch in der *Homilia* fänden und diese auf einen Uebersetzer schliessen liessen, kann man wohl auf sich beruhen lassen. Giebt man auch alle behaupteten Syriasmen zu, so beweisen sie doch allesamt für den syrischen Ursprung beider Stücke nicht das Geringste. Man bedenke doch nur, dass Altsyrisch die Sprache sowohl der Kirche als auch des philosophisch-theologischen Unterrichts war; und da soll es auffallen, dass der Verfasser Worte aus der Bibel oder philosophisch-theologische Kunstausdrücke gebraucht! Man werfe nur einen Blick ins *Encomium*; wie viele syrische Ausdrücke, ja selbst ganze Zitate, finden sich da!

Weiter wird gegen die Autorschaft Noes bezüglichlich der *Catechesis* angeführt: ein äthiopisches Manuskript der *Catechesis*, das aus dem 16 Jahrh. stammen soll, enthalte eine jüngere Redaktion, als ein anderes äthiopisches Manuskript und wieder eine andere, als die arabischen Manuskripte; es müssten also aus einem Jahrhundert drei Redaktionen des Urtextes hervorgegangen sein, wenn Noe der Verfasser der *Catechesis* wäre. Da dies nicht möglich sei, müsse die *Catechesis* Noe abgesprochen werden. — Zunächst ist die Berechnung von drei Redaktionen irrig: es handelt sich bloss

[1] Im ersten Teile findet sich nur بينتقّس (V. P. II., während S. ينتقّس hat).

um höchstens zwei Redaktionen, oder Kleyn müsste dann schon als bewiesen voraussetzen, was er noch beweisen will, dass nämlich alle Manuskripte, also auch die arabischen, nur mehr Redaktionen eines früheren Textes enthielten. Nimmt man den vorliegenden arabischen Text der *Catechesis* als den ursprünglichen an, so hätte man bloss zu erklären, wie zwei äthiopische Uebersetzungen innerhalb eines Jahrhunderts entstehen konnten; und das kann nicht schwer fallen. Eine äthiopische Uebersetzung und eine ein wenig verkürzte Redaktion derselben innerhalb eines ganzen Jahrhunderts sind doch nichts so Undenkbares, besonders wo es sich nicht um einen Text beliebigen Inhaltes handelt, sondern um eine Feststellung des wahren Glaubens des Vaters Ja'qûβ, also um einen Text, dessen Besitz das Begehren jedes frommgesinnten Jakobiten sein musste.

Kleyn sagt ferner, der Beginn der *Catechesis*, in dem Jakobus das eine oder andere von dem traurigen Zustand der Kirche mitteilt, sei für einen Schreiber, der ungefähr sieben oder mehr Jahrhunderte nach ihm lebte, viel zu sehr persönlich. Dieser Grund ist, wie die meisten früheren viel zu subjektiv, als dass er Geltung haben könnte. Ich für meinen Teil finde in der ganzen *Catechesis* nichts derart Persönliches, dass dadurch ein späterer Verfasser ausgeschlossen würde.

Der Hauptgrund gegen die Autorschaft Noes scheinen Kleyn aber endlich zwei Irrtümer im arabischen Text der *Catechesis* zu bilden, die sich nur durch falsche Uebersetzungen aus dem Syrischen erklären lassen: 1. Der Verfasser der arabischen Redaktion der *Catechesis* spricht bei der Zitation von Hebr. 9 § 12 von dem Blute der Böcke, der Vögel und der Kälber, während Hebr. 9 § 12 nur vom Blute der Böcke und der Kälber die Rede ist. Die Vögel sind nach Kleyn in das Zitat nur dadurch gekommen, dass der Uebersetzer durch einen Irrtum ܨܦܪ̈ܐ statt ܨܦܝܪ̈ܐ las und ein späterer Korrektor die richtige Uebersetzung hinzufügte. 2. Als Strafe Kains wird نودان angeführt, offenbar in Folge des Missverstehens des syrischen ܢܕ.

Was beide Fälle klar beweisen, ist, dass eine Uebersetzung und ein Misverstehen der betreffenden Bibelstellen vorliegt; weiter beweisen sie nichts. Der arabische Verfasser der *Catechesis* wollte in seiner Darstellung des Glaubens des Ja'qûβ gern einige Stellen aus der Bibel einflechten. Ihm, dem syrischen Patriarchen, ist diese natürlich in der Pešiṭtâ von jeher geläufig. Da aber dieser

syrische Bibeltext nicht mehr allgemein verstanden wird, muss er sich dazu bequemen, denselben in die Volkssprache zu übersetzen. Dass da auch einmal beim einen oder anderen Worte ein Versehen unterläuft, ist doch wirklich nicht auffällig. Auffällig dagegen wäre, wenn der Verfasser der arabischen Redaktion die ganze *Catechesis* und *Homilia* aus dem Syrischen übersetzt, dabei überall volle Sprachkenntnis gezeigt und auf einmal bei so einfachen Fällen versagt hätte.

Die *Catechesis* kann andererseits nicht von Ja'qûβ Burde'ânâ herrühren, wie Kleyn will, weil sie alsdann starke, ja unmögliche Anachronismen enthielte. Sie spricht von Ja'qûβ von Edessa, der 710, also anderthalb Jahrhundert nach Ja'qûβ Burde'ânâ starb; sie nennt Gaza, Askalon und Asdod Suffraganate von Antiocheia, was sie zur Zeit, da Noe Bischof von Emesa und über das Küstenland war, wirklich waren, während sie zur Zeit des Ja'qûβ zu Jerusalem gehörten. Kleyn hilft sich, indem er die Stellen einfach für eingeschoben erklärt.

Betrachtet man die Gründe für und wider die Autorschaft des Ja'qûβ Burde'ânâ bezw. des Noe Libaniota für die *Catechesis* (und die *Homilia*) objektiv und ohne Voreingenommenheit, so wird man sich unbedingt gegen Ja'qûβ und für Noe entscheiden müssen.

Ist aber Noe der Verfasser der *Catechesis* und der *Homilia*, so wird man mit Assemani (und Kleyn) ihm auch das *Encomium* zuschreiben müssen.

Es erübrigt, noch einige Worte über den Wert unseres Traktates zu sagen. Die Schrift hat sowohl im Abend- wie im Morgenlande Beachtung gefunden. Assemani nimmt an mehreren Stellen seiner *B. O.* auf sie Bezug, um sie zu bekämpfen. Naironus[1] verwendet sie sowohl in seinen *Euoplia* als auch in der *Dissertatio* in seinem Interesse. Welche Beachtung die "Abhandlung über den Glauben der Syrer" im Orient gefunden hat, geht aus der Menge der jetzt noch vorhandenen Abschriften hervor. Wenn der Patriarch Noe, wie ich glaube wahrscheinlich gemacht zu haben, wirklich der Verfasser des *Encomium* ist, so ist damit die Bedeutung, die man seiner Apologie und Propagandaschrift beilegte, äusserlich vollauf begründet.

Hat aber das *Encomium* auch einen inneren, objektiven Wert?

---

[1] Naironus *Euoplia fidei Catholicae Romanae*. Rom. 1694. — Ders. *Dissertatio de origine et religione Maronitarum*. Rom 1679.

In den kritischen Anmerkungen glaube ich überzeugend dartun zu können, dass die Geschichtsforschung aus dem *Encomium* so gut wie keinen Nutzen ziehen kann. Was der Verfasser Neues bringt, ist ungeschichtlich und unrichtig; was er Richtiges hat, ist schon längst bekannt und sonst besser überliefert. Trotzdem ist unser

بسم الاب والابن والروح القدس الاله الواحد : المجد لله دايماً ابداً سرمداً[a] ۞

ميمر على الامانة السريانية ۞

بديت اشرح امانة اليعاقبة وتنظر فيها ساير العلماء والفهماء الذين عرفوا الغوامض المعنوية وفسروا الاقوال الثاولوغوسية وفحصوا القواعد النبوية والرموز الاغراماطيقية : فهم الذين يعرفوا يصوبوا[b] رايهم الى الصواب ويردوا احسن الجواب : واما الذين يكونوا بعد يرضعوا اللبن فانهم لا قدرة لهم على شرب غيره ولا سيما الذين يظنون بانفسهم انهم[c] عارفين بالطب والحكمة ولم يعرفوا[d]. لسعة[e] الحية من قرصة النملة ولا ما هو المرض الذي يقتل النفس والجسد من الامر الذي[f] يهلك

---

[a] H. setzt noch البسيط zu الاب und الوسيط zu الابن und الفارقليط zu الروح القدس. S beginnt mit Auslassung von بسم u. s. w. gleich mit وايضاً نكتب ميمر على امانة السريانية u. s. w. P fährt nach der Doxologie fort: ابتدى واكتب ميمر على الامانة الارثذكسية الايعقوبية السريانية : — [b] S عرفوا يصيبوا — [c] S lässt انهم aus — [d] S und H يعرفون — [e] S لسحة — [f] S من هو الذى —

Traktat kein geringwertiges Stück mittelalterlich arabischer Litteratur. Seine Bedeutung besteht darin, dass er, wie Sachau[1] in seinem Katalog bei Besprechung der Handschrift *Sach. 43* bemerkt hat, einen Einblick in die Tradition und in das religiöse Denken des Jakobitentums gewährt.

Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes, des einen Gottes. Die Ehre sei Gott ewig, unaufhörlich, beständig!

Abhandlung über den Glauben der Syrer.

Ich fange nun an, den Glauben der Jakobiten auseinanderzusetzen, und du wirst in ihm alle Gelehrten und Weisen sehen, welche die geistigen Geheimnisse kannten und die gottkundigen Reden erklärten und die prophetischen Regeln und die Andeutungen der Schriftgelehrten durchforschten. Sie sind ja die, welche es verstehen, ihren Blick auf das Rechte zu lenken und die beste Antwort zu geben. Und was diejenigen angeht, die noch die Milch saugen, sie haben keine Macht über einen andern Trank und ganz besonders jene, welche bei sich der Meinung sind, dass sie in der Heilkunst und der Weisheit Kundige seien, obwohl sie den Stich der Schlange nicht von dem Biss der Ameise zu unterscheiden vermögen und nicht, welches die Krankheit ist, die Seele und Leib tötet, von dem Ding, das bloss irgend einen der körperlichen Sinne zu Grunde richtet. Nun wollen wir auch klar auseinandersetzen, dass der Tag[2] in dieser Welt Verzeihung ist, in der künftigen aber Abrech-

[1] Vgl. Sachau *Verzeichnis* 747. Er nennt sie «eine für die Kenntnis des orientalischen Christentums und seiner Ueberlieferung sehr lehrreiche Schrift».

[2] Tag wohl = Gerichtstag, Gericht, vgl. I Kor. 4 § 3. — Vielleicht aber auch adverbiell = heute. Sinn: dass heute, in dieser Welt Verzeihung stattfindet, in der künftigen Welt aber u. s. w.

بعض الحواس الجسدانية ۞ ثم نوضح لكم ان اليوم في هذه الدنيا غفران وفي الآخرة حساب ونصب ميزان وبهذه الدنيا الله يعفي وفي الآخرة الرب يجازي ويكافي : في ذلك اليوم تبطل الحجة وتزيد النار باللهجة[a] ۞

الويل[b] لما ان يعبر آدم ويشاكي الشيطان قدام منبر المسيح الله الرؤوف الرحمان الرحيم : ثم يأتي بعده هابيل الصديق بدمه ويشاكي اخيه قايين وابن امه : ثم يأتي شيت وجيله وانوش وقينان وساير جيل الابرار يشاكوا جيل قايين رأس الاشرار : ثم يأتي نوح وسفينته ويشتكي الرب وخشته لخلو البار[c] من الدنيا وقلة رجوع قومه في الانذار : ثم يأتي ابونا ابراهيم ويشاكي ابيملك على اخذه لسارة وعلى فرعون على ما وصفت التوراة : ويأتى اسحاق بكتافه[d] ويعقوب يشاكي اخوه العيس ويذم او صافه : ويأتي موسى ابن عمران ويشاكي بني اسرايل على قلة ايمانهم : ويأتي هارون واليازر وفنحاس يشاكوا اولاد قورح وداثن

---

[a] P بالهجة . V باللهبة . S schlecht zu lesen, ob بالهجة oder بالهبة oder بللهجة, wahrscheinlich das Erstere. — [b] P hat im Texte الاول (in syrischen Buchstaben) und am Rande in arab. Buchstaben الاول — [c] V الراب — [d] VP بكثافه. Vor diesem Satze mit ويأتى u. s. w. schiebt S irrtümlich ein وثم ياتى يوسف النجار ومرت مريم العذرى الطاهرا (الطاهرة=) ام نور الانوار : وثم u.s.w.

nung und Aufstellung der Wage, und dass Gott in dieser Welt verzeiht, während der Herr in der künftigen es auf Vergeltung und Genugtuung absieht. An jenem Tage wird die Ausrede zu nichte, und das Feuer wächst durch das Reden[1].

O das Wehe, wenn Adam herantritt und den Teufel vor dem Stuhle des Messias verklagt, des gütigen, barmherzigen, erbarmenden Gottes! Nach ihm wird dann Abel der Gerechte mit seinem Blute kommen und seinen Bruder und den Sohn seiner Mutter, Kain, anklagen. Dann kommen Seth und sein Geschlecht und Enos und Kainan und die ganze Sippe der Frommen und verklagen das Geschlecht des Kain, des Hauptes der Bösen. Dann kommt Noe mit seinem Schiffe (seiner Arche) und beklagt sich beim Herrn über sein Leid darüber, dass die Kindesliebe[2] aus der Welt geschwunden sei, und dass so wenige von seinen Volke auf die Warnung hin zurückkehrten (sich bekehrten). Dann kommt unser Vater Abraham und klagt über Abimelech[3], weil dieser die Sara nahm, und gegen den Pharao[4] wegen dessen, was die Thora erzählt; und es kommt Isaak[5] mit seinen Fesseln (?), und Jakob verklagt seinen Bruder Esau und tadelt seine Eigenschaften. Und es kommt Moses, des

[1] Die Lesarten V «durch die Flammen» oder P. «durch die Entzündung» scheinen auf den ersten Blick besser zu passen, sind aber doch wohl nichts als ein Versuch, die etwas unklare Stelle zu erklären. Der richtige Sinn scheint zu sein: Beim jüngsten Gericht können wir uns vor Gottes Allwissenheit durch Ausreden nicht mehr helfen; im Gegenteil jeder Versuch einer eitlen Ausrede und falschen Entschuldigung wird zu unserem grössern Verderben ausschlagen und das Feuer der Hölle für uns nur steigern.

[2] Eigentlich: wegen des Nichtmehrseins des Kindlichliebenden d. i. wohl Cham. البارّ liesse sich auch als Collectiv fassen; Sinn: wegen des Hingeschwundenseins der Frommen. Gen. 9 § 18 ff.

[3] Gen. 20.

[4] Gen. 12 § 10 ff.

[5] Gen. 22 § 9. — Wohl mit Bezug auf seine Fesselung bei Abrahams Versuch, ihn zu opfern.

وابيرام الانجاس على دخولهم قدس الاقداس وما كان عليهم من حلة الكهنوت لا ثوب ولا لباس ۞ فكيف اليوم تأذنوا يا كهنة العلماني[a] ان يدخل الى[b] الموضع الذي يتقدس فيه جسد المسيح : ثم يأتي يشوع ابن نون يشاكي اهل اريحا الذين لم يؤمنون وياتي شموايل يشاكي مع يشوع ابن نون على زيب وزابح وصالمناع المجنون : ويأتي داؤود يشاكي الجالوت : ويأتي يونان يشاكي بطن الحوت : ويأتي اشعيا يشاكي منسى الذي نشره بالمنشار : ويأتي ارميا يشاكي صداقيا الذى لم يسمع من النبي المختار : ويأتي حانيا وعازريا وميشاييل يشاكوا بختنصر الذي دخل فيه الشطان حتى احرقهم بنار الاتون : وان الرب خلصهم من حكم هذا الملعون : ويأتي دانيال ويشاكي على الذين رموه في جب الاسودة وقالوا له ان ما عاد لك عودة : ويأتي ايلياس النبي ويشاكي احاب وازبيل زوجته على ما فعلوه في القدس الشريف : ثم انه اهلكهم بغيرته : ويأتي النعمان وكحزى[c] ويشاكيه على هديته : ويأتى زكريا ودمه مسفوك

---

[a] S العلمانيين — [b] P lässt الى aus — [c] S وجحزى

Amram Sohn, und verklagt die Kinder Israëls wegen der Kleinheit ihres Glaubens, und es kommt Aaron [1] und Eleazar und Phinees und verklagen die Söhne Kore, Dathan und Abiron, die unreinen, wegen ihres Eindringens in das Heiligtum der Heiligtümer, obwohl sie nichts von priesterlicher Gewandung an sich trugen, weder Rock noch Kleid. Wie gestattet ihr da heutigen Tages, ihr Priester, dem Laien, dass er zu dem Orte eintrete, an welchem der Leib des Messias geopfert [2] wird? Dann kommt Josue, Sohn des Nun, er klagt über das Volk Jerichos [3], welches nicht glaubte, und es kommt Samuel, er klagt mit Josue, dem Sohne des Nun, über Zeb und Zebee und Salmana, die Verblendeten [4]. Es kommt David und verklagt den Goliath, und es kommt Jonas [5], und er klagt über den Bauch des Fisches, und es kommt Isaias und klagt gegen Manasses, welcher ihn mit der Säge durchschnitt, und es kommt Jeremias, er klagt gegen Zedecias [6], welcher nicht auf den erwählten Propheten hörte, und es kommen Ananias und Azarias und Misael, gegen Nabuchodonosor klagen [7], in den der Teufel fuhr, dass er sie in das Feuer des Ofens zum Verbrennen warf, doch sieh, der Herr errettete sie von dem Urteile dieses Verfluchten; und es kommt Daniel [8] und beklagt sich über jene, die ihn in die Löwengrube warfen und zu ihm sprachen: Fürwahr, keine Rückkehr giebt es mehr

---

[1] Vgl. Num. 16.

[2] تقدّس konsekriert werden, von Wein und Brot gesagt, hier ungenau vom Leibe Christi.

[3] Vgl. Jos. 2 ff.

[4] Vgl. Richt. 8 und Ps. 82 (83) § 12. Ist zu lesen مُجْنُونٌ = مُجَنِّين oder مُجَنُّون (bloss Salmana)? Verblendet auch = Besessen.

[5] Vgl. Jonas 1 und 2.

[6] Vgl. Jer. 27.

[7] Vgl. Dan. 3.

[8] Vgl. Dan. 6.

يشتكي على هيرودوس الذي في نار جهنم مغموس : ويأتون المجوس ويشاكوا بنى اسرايل وحانان وقايافا الظالمين : ويأتي[a] الاطفال الذين قتلوا في الرامة وفي بيت لحم ويشاكوا على ملك اليهود وعلى اجناد الجحود الذين شكوا بالعهود : ويأتى يوسف النجار ومرت مريم العذرى الطاهرة ام نور الانوار : فيا ليت شعرى اين طبيعة هى نور الانوار الناسوت او اللاهوت[b] فان كانت العذرى مريم هي ام اللاهوت[c] بلا ناسوت ام امّ الناسوت بلا لاهوت حتى نؤمن مثل بعض الطوايف الذين يقولوا[d] بالكيانين : فالذي يقول بهذا القول هو خارج عن الصيرة وان كان الا ويقول ان المولود من الاب قبل كلّ الازمان والدهور بلا امّ فهو المولود من مريم العذرى في اواخر الازمان بلا اب فالآن انه واحد بالاتحاد الذي لا يدرك : ثمّ نرجع الى الانبياء المقتولين لانهم يأتوا في ذلك اليوم يشاكوا الذين قتلوهم : ويأتي بطروس وبولس يشاكوا نيرون ملك الافرنج : ويأتوا[e] الشهدا مرت شموني واولادها

[a] S ياتون — [b] P hat nach اللاهوت fälschlich بلا ناسوت او الناسوت بلا لاهوت und lässt alles von فان bis حتى ausschliesslich aus. — [c] S lässt alles von لاهوت bis حتى ausschliesslich aus. — [d] S ohne الذين, und statt يقولوا : يقولون — [e] PHV وتاتى. P und V lassen auch واولادها aus und haben dementsprechend auch وتشاكى.

für dich! Und es kommt Elias [1] der Prophet, und klagt über Achab und Jezabel, dessen Weib, wegen dessen, was sie in dem Heiligtum des Höchsten begangen haben: da, siehe, vernichtete er sie in seinem Eifer. Und es kommt Naaman [2] mit Giezi, und er verklagt ihn wegen seines Geschenkes, und es kommt Zacharias mit seinem Blute, das vergossen wurde, und klagt gegen Herodes [3], welcher ins Feuer der Hölle versenkt ist, und es kommen die Magier und verklagen die Kinder Israels und Annas und Kaiphas, die Missetäter, und es kommen die Kinder, welche in Rama und Bethlehem getötet wurden und klagen gegen den König der Juden [4] und gegen die ungetreuen Soldaten, welche die Verträge brachen (?), und es kommt Joseph der Zimmermann und Maria, die reine Junfrau, die Mutter des Lichtes der Lichter. O wie wünschte ich zu wissen, welches ist die Natur des Lichtes der Lichter, die Menschheit oder die Gottheit, ob also die Jungfrau Maria die Mutter der Gottheit ohne Menschheit oder die Mutter der Menschheit ohne Gottheit ist, auf dass wir glauben gleich einigen Völkern, welche die Lehre von den zwei Naturen aufstellen! Wer da solches sagt, der ist ausgeschieden aus der Hürde. Wenn nicht [5], so sagt er: Der vom Vater vor allen Zeiten und allen Jahrhunderten ohne Mutter Gezeugte, der ist der von Maria, der Jungfrau, in der Fülle der Zeiten ohne Vater Geborene; jetzt so nun, siehe, ist dieser eines durch die Ver-

[1] Vgl. vielleicht 3 Kön. 16 § 30 ff. — القدس الشريف = Jerusalem?

[2] 4 Kön. 5 (vielleicht auch 2 Par. 24 § 20 ff.).

[3] Matth. 23 § 35. Luk. 11 § 51 (viell. 2 Paral. 14 § 20-22). Vgl. auch Budge *The book of the bee by the bishop Solomon of Basra.* Oxford 1886, S. 86.

[4] Hier liegt Sag' vor: die Ausdrücke sind des Reimes wegen gewählt, daher geschraubt und unklar.

[5] Es liegt wohl Textverderbnis vor. Der Sinn ist wielleicht: Ist jemand weder innerlich noch äusserlich von der Hürde der Rechtgläubigen ausgeschlossen, dann hat er auch die Anschauung der Rechtgläubigen, nämlich die, in welcher er sagt.....

ويشاكوا الملك انطياخوس : وتأتي شوشان وتشاكي[a] احاب وصداقيا كهنة الاشرار الذين تهموها بالزنا[b] : ويأتون الملوك القياصرة الكفار ملوك الروم يعنى الافرنج ويشتكوا عليهم مار جرجس ومار سركيس وباخوس ومار ثادروس ومار بهنام ومار قورياقوس ومار نهرى[c] والاربعين شهيد الذين استشهدوا بمدينة سيواس : ويأتون الماية وعشرين ربوة الذين قتلهم ديقلاديانوس الذين يؤرخون لهم القبط التواريخ الذين عدتهم الف الف ومايتين الف شهيد الذين قتلهم ديقلاديانوس الملك الكافر الافرنجي[d] الرومى

ثم انى بديت ان امدح ملوك الروم القياصرة المتنصرين[e] اولهما[f] قوسطنطين وامه هيلانة السريانية الرهاوية واولاد عمه[g] الذين بنوا الكنايس خسناً وعمروا القدس الشريف جداً واظهروا دين النصارى :

---

[a] bei V und H lautete der Text zuerst ومار شوشان ومارى احاب, bei beiden (von späterer Hand?) verbessert wie in S. — P hat وشوشان تشاكى — [b] V بالدنيا S بالزنى H بالزنى تهموها — [c] P بهري — [d] P und S الافرنج — [e] S منتصرة — [f] S اولهم — [g] S عمها —

(1). Die machabäische Mutter trägt in der syrischen Tradition allgemein den Namen Šammûni. Sie erfreut sich einer ausserordentlich grossen Verehrung. Das zeigen Liturgie und Kalender sowohl der katholischen wie der jakobitischen wie der nestorianischen Syrer. Vgl. bloss.: Sachaus Katalog 29 *Sach. 304* fol. 156 b), 60, 65 (*Sach. 323* fol. 305 a, bâ'ûtâ des hl. Ephrem auf Šammûni), 69 (*Sach. 236* fol. 280 a) 77 (*Mss. orient.* fol. 1633 Bl. 221), 85. (*Sach. 356*

einigung, die nicht zu begreifen ist. Nun wollen wir wieder zurückehren zu den Propheten, die gemordet wurden, denn sie kommen an jenem Tage, ihre Mörder anklagen, und es kommt Petrus und Paulus, indem sie gegen Nero, den König der Franken, klagen, und es kommen die Blutzeugen Šammûnî[1] (I) und ihre Söhne und verklagen den König Antiochos, und es kommt Susanna und verklagt Achab und Zedekias[2], die schlechten Priester, welche sie des Ehebruchs verdächtigten, und es kommen die Könige, die ungläubigen Kaiser, die Könige von Rom d. h. der Franken, und es klagen gegen sie Georgios und Sergios und Bakchos und Theodoros und Behnam und Kyriakos und Nhrj[3] und die 40 Martyrer, welche in der Stadt Sebaste das Martyrium auf sich nahmen, und es kommen 1,200,000, welche Diokletianos tötete, nach denen die Kopten datieren, deren Zahl 1,200,000 Martyrer ist, die Diokletianos, der ungläubige, fränkische König von Rom tötete.

Nun will ich anfangen, die Könige von Rom, die siegreichen[4] Kaiser zu loben von ihnen zuerst Konstantinos und seine Mutter Helena, die Syrerin, aus Edessa, und die Kinder seines Oheims, welche die Kirchen in Pracht bauten und

---

[1] Vgl. 2 Makk. 7.

[2] Vgl. Jer. 29 § 21 ff. und Dan. 13.

[3] نُهرى mit deutlichem Ḍamma.

[4] منتصر siegreich, *victor*, das gewöhnliche Ehrenbeiwort für die griechischen Kaiser, syr. ܙܟܝܐ vgl. im Leben des hl. Aprêm Syrus bei Brockelmann in seiner Grammatik passim.

fol. 192 a) u. s. w. Ihr Fest am 5. Freitag im Sommer, vgl. Sachau Kat. p. 29. Ihre Legende siehe Sachau Katalog 753 (*Sach. 43* fol. 168 a-180 b) und 379 (fol. 28 b-35 a) u. s. w. Grosser, wenn auch nicht gleicher Verehrung werden die 40 Martyrer von Sebaste teilhaftig. Vgl. Sachau Katalog 751 (*Sach. 43* fol. 136 a-148 a), eine Madrâša auf sie: Sachau Katalog 52. (*Sach. 350* fol. 182 b) u. s. w.

واذم وامقت يوليانوس الكافر الذى اخرب الكنايس واقام عبادة الاوثان الذى ضرب السماء بالنشابة لما طعنه ملاك الغضب وقوله انى اقتل ابن مريم قبل ان يقتلنى : ثم انى اشكر الملوك العادلة واوصف تدابيرهما واولهما الملك قوسطنطين البار الذى جمع المجمع المبارك الثلاثماية وثمانية مشر قديس : ولما ان كانوا يعدونهم[a] كانوا يجدونهم ثلاثماية وتسعة عشر لوجول السيد المسيح بينهم واتقنوا الامانة المستقيمة ونفوا ورذلوا ذكر الطبيعتين والمشيتين والاقنومين من البيعة المقدسة واحرموا اريوس الاسكندرانى وابطلوا ما قاله واقاموا ذكر الثالوث المقدس بالعبادة والامانة والسجود ولا زادوا فى المسيح لا طبيعة ولا اقنوم وذلك لصحة ايمانهم بالاتحاد فى الاقنوم والجوهر الطبيعة واحداً واحرموا وقطعوا[b] ولعنوا كل من عاد يذكر ان المسيح اقنومين او مشيتين او طبيعتين بعد الاتحاد الذى كان داخل فى بطن العذرى مريم : فى الاحشاء فى ذلك الموضع الذى تخلق فيه الارواح هنالك[c] كان الاتحاد الذى يعتقدوا فيه السريان القبط والحبش مع قولهم ان الحلول فلا كان سابق الجسد ولا الجسد سبق[d] الحلول : ولو انه تسبق طبيعة

---

[a] P يعدوهم und gleich darauf يجدوهم . In S fehlt das ان vor كانوا — [b] P lässt وقطعوا aus — [c] S هناك — [d] S سابق , wegen des entsprechenden voraufgehenden سابق wohl richtiger als سبق , die Lesart der drei übrigen Handschriften VPH.

das Heiligtum des Höchsten grossartig aufrichteten[1] und die christliche Religion proklamierten. Und ich tadle und hasse den Julianos, den Ungläubigen, der die Kirchen zerstörte und den Götzendienst aufrichtete, der gegen den Himmel den Pfeil lenkte, als ihn der Engel des Zornes durchbohrte und sein Wort war: «Sieh, ich töte den Sohn Mariens, ehe er mich tötet». Dann will ich der gerechten Könige gedenken und ihr Tun beschreiben, von ihnen zuerst des Konstantinos, des Frommen, der das gesegnete Konzil der 318 Heiligen berief. Und als man sie zählte, fand man, dass sie 319 waren, da der Herr, der Messias, sich unter ihnen befand. Sie fixierten den rechten Glauben und ächteten und verwarfen aus der hl. Kirche die Erwähnung der zwei Naturen und der zwei Willen und der zwei Personen und bannten den Arios von Alexandreia und machten zu nichte, was er ausgesprochen hatte, und stellten die Lehre von der hl. Dreifaltigkeit in der Anbetung und im Glauben und in der Verehrung fest, dahingegen mehrten sie im Messias nicht Natur und nicht Person, und das wegen der Unverletztheit ihres Glaubens an die Vereinigung in der Person und der Natur, in dem Wesen in eins. Und sie bannten und exkommunizierten und belegten mit dem Anathem jeglichen, der hinfür noch behauptet, dass der Messias nach der Vereinigung, die im Innern der Jungfrau Maria stattfand, zwei Personen und zwei Willen und zwei Naturen sei. In ihrem Schosse, dort, wo die Erschaffung der Lebensgeister vor sich geht, dort fand auch die Vereinigung statt, an welcher die Syrer und die Kopten und die Abyssinier gläubig festhalten, indem sie sagen: Das Herabsteigen ging nicht dem Körper vorauf, und nicht ging der Körper dem Herabsteigen vorauf, sonst wäre Natur Natur voraufgegangen, und er

[1] عمر II und IV ein (Land) zur Blüte bringen; im Neuarabischen = bauen, aufrichten. القدس الشريف = Grabeskirche, oder = Jerusalem?

لطبيعة فكان يجب عليه انه عبد ومعبود خالق ومحلوق ورب ومربوب الاه على صرفه وانسان على صرفه كما شهد لاؤون المنافق ريس المجمع الرابع النافى الاتحاد من امانته شبيه اريوس الثانى وتخلفته المولود مثله : ثم انى اشكر وامدح الثاؤودوسيوس الكبير ملك الروم اعنى [a] اليونانيين الذى ملكهم واسماهم مرقيان على اسمه اليوم ملكية الرب الاله ينيح نفسه[b] لانه عمر الكنايس حسناً اولهما بجبل لبنان كنيسة الست السيدة

---

[a] PVH lassen اعنى aus — [b] S lässt alles von اليوم einschl. bis نفسه einschliesslich aus.

(II). Markianos (450-457), zuerst unter Theodosios d. Jüngeren Feldherr und Staatsmann, dann nach dem Tode des Theodosios (450) als Gemahl der hl. Pulcheria Kaiser. -- Die Schilderung, die unser Autor von ihm entwirft, ist unrichtig. Markianos war auch gegen die Monophysiten ein verhältnismässig milder Regent. Ein kurzer Hinweis auf seine kirchenpolitischen Dekrete genügt, um dies zu beweisen. Flavius Markianos beabsichtigte mit seinen Dekreten zunächst, die innere Ruhe des Reiches wiederherzustellen. In seinem ersten Dekret (7 Id. Febr. 452) bestimmt er nur sehr wenig; die Hauptstelle lautet: Εἰ μὲν εἴη κληρικὸς ὁ περὶ θρησκείας δημοσίᾳ φιλονεικεῖν τολμῶν, ἀποκρινηθήσεται τοῦ καταλόγου τῶν κληρικῶν, εἰ δὲ στρατείᾳ κοσμούμενος, τὴν ζώνην ἀφαιρεθήσεται καὶ οἱ λοιποὶ δὲ οἱ ἔνοχοι τῷ ἐγκλήματι τούτῳ τῆς βασιλίδος αὐτῆς ἐλαθήσονται πόλεως κατὰ τὴν τῶν δικαστηρίων κίνησιν καὶ ταῖς ἁρμαζούσαις ὑποβληθησόμενοι τιμωρίαις. Diese Bestimmung wird nochmals am 3 Id. Mart. 452 eingeschärft. Unter dem Datum prid. Non. Jul. 452 heben Fl. Valentinianus und Fl. Markianos das ungerechte Dekret des Theodosios II gegen Flavios und seine Genossen auf. (Theodosios II hatte, beeinflusst von seinem Minister Chrysaphios, dem Paten des Eutyches, den Bann und die Absetzung, die über Flavios von der Räubersynode verhängt worden waren, bestätigt). Am 5 Kal. Aug. 452 erschien ein neues Dekret, das mit Rücksicht auf die Erfolglosigkeit des Dekretes vom 7 Id. Febr. und 3 Id. Mart. schärfere Bestimmungen verfügte. Die Eutychianer sollen weder Priester noch Bischöfe haben, wer aber weiht oder geweiht wird oder sich das Klerikat anmasst, soll sein Vermögen verlieren und auf immer verbannt werden; Klöster dürfen nicht gebaut, Konvente nicht versammelt werden, die Versammlungsstätten sind « *sciente domino* » zu konfiszieren, « *domino autem ignorante* » sind die

hätte wahrhaftig Knecht und Gebieter [1], Schöpfer und Geschöpf, Herr und Diener, Gott wechselweise und Mensch wechselweise sein müssen, wie es Leo, der Betrüger, behauptet, das Haupt des vierten Konzils, das die Vereinigung aus seinem Glauben auszumerzen suchte, der Doppelgänger der Arios, der zweite, indem sich an seine (des Arios) Stelle das Kind setzte, das ihm gleich ist [2]. Nun will ich preisen und loben den Theodosios den Grossen, den König Roms d. h. der Griechen, welche Markianos (II) als König beherrschte und denen er nach seinem Titel derzeit den

[1] Oder Anbetender und Angebeteter.

[2] Ob die Lesart, die zwar alle Handschriften haben, richtig ist? Die Uebersetzung ist sehr fraglich. Unter dem Kinde des Arios wäre Leo I als zweiter Arios zu verstehen.

Anstifter der Versammlungen zu peitschen und zu deportieren. Eutychianer sind unfähig zu erben oder zu vererben, desgleichen im Heere zu dienen, « *nisi forte ad cohortalitiam vel limitaneam aspirent* ». Soldaten sollen aus dem Heere ausgestossen werden und nur in ihren Geburtsorten sich aufhalten dürfen. Eutychianische Kleriker und Mönche sollen festgenommen und aus dem Reiche gejagt werden. Die Schriften der Eutychianer sind zu verbrennen; wer solche verfasst oder andern zu lesen giebt, soll nach Verlust seines Vermögens deportiert werden; « *ultimo supplicio coercebitur, qui illicita docere tentaverit* »; wer eutychianische Bücher liest oder sich vorlesen lässt, soll zehn Pfund Gold zahlen. Die Obrigkeiten, welche diese Gesetze nicht eifrig durchführen, zahlen zehn Pfund Gold und sollen als Feinde der Religion geachtet werden. Dieses Dekret wurde abermals bestätigt und teilweise ergänzt und gemildert. Kal. Aug. 455 wurde das neue Dekret erlassen. Erweiterungen sind: Eutychianer dürfen keine Schenkung annehmen, solche Schenkungen verfallen dem Fiskus, auch können sie keine Schenkungen machen u. s. w. Die Anstifter zu Versammlungen niedrigen Standes « *fustibus publice coerceantur et in poenam suam et in aliorum exemplum* », Vornehme zahlen 10 Pfund Gold an den Fiskus. Zu diesen Dekreten vgl. Mansi *Sacrorum Conciliorum collectio*. Florenz u. Venedig 1759-98. VII 475 ff. 517-520. Vgl. auch die Expedition nach Jerusalem gegen Theodosios und die Briefe des Markianos an die Hierosolymitaner und an die Mönche vom Berge Sinai. Mansi VII 487-496 ff. Beachtet man die jeweiligen Zeit- und Kulturumstände, so wird man gestehen müssen, dass Kaiser Markianos auf den Namen eines wohlmeinenden und verhältnismässig milden Herrschers mit Recht Anspruch machen kann.

التى تسما قنوبين وغيرها كثيراً وجمع المجمع الثانى واحرم مقدونيوس الافرنجى المجدف على روح القدس : وقلا انه محدث واليوم الافرنج [a] بعضهم يقول بقوله وهى امانة بديعة [b] وتجديف صعب لقوله ان الابن احدث له [c] الجسد والاب احدث له الروح : واليوم يصوروا صورة الاب كزى [d] شيخ وصورة الابن فى حضنه وروح طالعة من فم الاب نازلة على رأس الابن : هكذا هى امانة طايفة الموارنة زعم او اقل منها لانا [e] سمعنا ان بعضهم اعنى جماعة الموارنة يفتخروا بمذهب الافرنج المذهب الذى يأكل المخنوق ويشرب الدم ويحرم الزواج [f] ويأذن

---

[a] V الافرنجى (?). P darauf يقولوا S dann كقوله — [b] S كامانة S und P darauf بدياة (?) — [c] H und P ohne له — [d] S بزى — [e] S لاننا — [f] S الزوج

(III). Melkiten. Vgl. dazu Makrîzî *Geschichte der Kopten. Herausgegeben u. übersetzt von* F. Wüstenfeld 16: « Seit dieser Versammlung (zu Chalkedon) spalteten sich die Christen in Melkiten, welche sich zum Glauben des Königs Marcian bekannten, und in Jakobiten, welche der Ansicht des Dioskur folgten. Dies war im Jahre 193 der Diokletianischen Aera ». — « Nach dem Namen ihres Gatten » ist nicht ganz genau. Man würde dann als Name der Partei eher etwa Marcianiten erwarten. An die Marcianiten jedoch (oder Euchiten, εὐχῆται = syr: ܡܨܠܝܢܐ um 550) ist nicht zu denken. Dass der Name Melkiten sich nach und nach von selbst bildete und nicht mit Vorbedacht von Pulcheria den Chalkedonensern beigelegt wurde, ist selbstverständlich.

(IV). Das Kloster Qanôbîn (Qennôbîn) [κοινόβιον] wurde von Theodosios dem Grossen auf den Titel St. Maria im Libanon errichtet. Im Laufe der Zeit wurde es Sitz eines Bischofes (als erster wird ein gewisser Petrus genannt), und schliesslich Sitz des Patriarchen. Der Patriarch Johannes X († 1445), der wie die frühern maronitischen Patriarchen bis dahin in ܟܦܪ ܚܝ̈ residiert hatte, floh nach Qanôbîn, weil er nur hier sich vor Verfolgung sicher glaubte. Unter seinen Nachfolgern blieb Qanôbîn Patriarchalsitz. Vgl. Le Quien *Oriens Christianus* III, 11 AB; 63 E. Edduwaihi *Histoire des Maronites* 136-138 (wo nach S. 120

Namen « Königliche » (III) (Melkiten[1]) gab, der Herr, Gott, gebe seiner Seele die Ruhe, denn er baute die Kirchen in Pracht, erstlich auf dem Libanon die Kirche der Herrin, der Gebieterin, die Qanôbîn (IV) genannt wird, und sonst noch viele andere, und er berief das zweite Konzil und liess den Makedonios, den Franken, der gegen den Hl. Geist lästerte und sprach: « Er ist ein Geschöpf », in den Bann tun. Und heutzutage halten die Franken zum Teil fest an seinem Wort, und doch ist es ein ketzerischer Glaube und eine schwere Lästerung wegen dessen, dass er sagt: « Der Sohn schuf ihm den Leib und der Vater schuf ihm die Seele », und heutzutage malen sie das Bild des Vaters nach Art eines Greises und das Bild des Sohnes auf seinem Schosse, während ein Geist von dem Munde des Vaters ausgeht und auf das Haupt des Sohnes herniedersteigt. So ist der Glaube des Volkes der Maroniten (V)..... Wir haben nämlich gehört, dass ein Teil

---

[1] Im Arabischen eigentlich مَلَكِيّ zu vokalisieren, jetzt jedoch stets gesprochen und geschrieben مِلْكِيّ.

auch eine Abbildung von Qanôbîn sich findet). Johannes X führte auch den Beinamen الجاجى Algigaeus.

(V). Unser Autor hält die Maroniten offenbar für Monotheleten, und gewiss nicht mit Unrecht. Die Maroniten selbst wollen unter allen Umständen immer mit der römisch-katholischen Kirche geeint gewesen sein. Vgl. Naironus *Dissertatio de origine, nomine et religione Maronitarum*. Romae 1679; Le Quien *Oriens Christianus* III (im Anfang) und besonders die arabische Chronik des maronitischen Volkes von Mâr 'Isṭifân eddûwaihî († 1704, Patriarch von Antiocheia und des gesamten Orients), herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Rašîd elḫûri eššarṭûni unter dem Nebentitel *Histoires des Maronites*. Beyruth 1890, sowie auch Keppler *Pilgerfahrten im Orient*. Freiburg i. B. (verschiedene Aufl.) 414 ff. Makrizi 19 erzählt: « Zur Zeit des Königs Mauritius Caesar (582-602) behauptete ein Mönch mit Namen Mârûn, dass der Messias zwei Naturen, aber ein Wille und eine Person sei. Da folgten seiner Lehre das Volk von Ḥamât und von Qennešrîn und von 'Awâṣim (nördlicher Teil von Syrien mit der Hauptstadt Antiocheia) und eine Menge Römer (Griechen) und nahmen sein Bekenntnis an. Daher wurden sie von den Christen mit dem Namen Maroniten bezeichnet. Als nun Mârûn gestorben war, baute man zu Ehren seines

لاصحاب الدرجات ان يمسكوا النســاء ويتطمشوا [a] معهم [b] بالزنا جهراً: وما لى ادين الناس الخارجين عنا كما قال الرسول بولس: فارجع الآن الى مــا نحن نسمع عن طايفة الموارنة انهم يشتموا السريان ويرذلوهم لاكن كل خير[c] روحانى من علوم[d] وشروح واقوال صادقة فهى من عند السريان وصارت[e] عندهم: فاما بطرك طايفة الموارنة فانه[f] يفتخر ويضع على رأسه تاج مرصع بفصوص ذهب وحرير وهذا الافتخار فانه[g] خبيث وغير واجب[h] اما يتشبه بموسى رييس وبكر الانبياء انه لما كان مناجى[i] الرب فكان يكلمه وهو مكشوف الهامة وكان يحل عليه مجد الله واما[k] لــما كان ينزل من الجبل كان يتبرقع ويغطى وجهه لان بنى اسراييل مــا كانوا يقدروا ينظروا على[l] وجهه وكان ذلك الدليل عن[m]

---

[a] H يتطامتوا — [b] V معهن — [c] HVP وكل خيرا — [d] P fügt hinzu وغيرها, وغيرهم V — [e] PHV ohne و, also nur ein Satz. — [f] P ohne فانه — [g] S ohne فانه — [h] S statt des Folgenden: لان هذا يصنــع هكذا اعنى يجعل نفسه متشبه بموسا بكر ورييس الانبيا لما كان يناجى الرب لانه لما كان بكلم الرب كان مكشوف الهامة فيحل مجد الله عليه ولما كان ينزل من الجبل كان يتبرقع ويغطى وجهه etc. — [i] V يناجى — [k] H und P اما — [l] S ان ينظروا. Statt على haben PHS الى — [m] S الى —

Namens das Maronskloster in Ḥamât». – Auf welche Einigungsbestrebungen sich der Verfasser unseres Traktates bezieht, lässt sich nicht wohl feststellen. Im Laufe mehrerer Jahrhunderte suchte man von beiden Seiten unaufhörlich Beziehungen herzustellen und zu unterhalten. Vielleicht bezieht sich seine Bemerkung auf die Union durch Papst Eugen IV im Jahre 1445 und die derselben

von ihm, d. i. von dem Volk der Maroniten sich mit der Sekte der Franken brüsten, der Sekte, die das Erstickte isst und das Blut trinkt und die Ehe verpönt, den Würdenträgern jedoch die Berührung der Frauen und die öffentliche Befleckung mit ihnen im Ehebruch gestattet. Doch was soll ich die Menschen richten, die ausserhalb unserer Gemeinschaft stehen, wie der Apostel Paulus sagt [1]. So will ich denn jetzt zurückkehren zu dem, was wir von dem Volk der Maroniten hören, dass sie (nämlich) die Syrer beleidigend und verächtlich verwerfen, und doch kommt alles Gute in geistlicher Hinsicht von zuverlässigen Kenntnissen und Erklärungen und Lehren, und die stammen von seiten der Syrer und sind zu ihnen gekommen. Was nun den Patriarchen des Volkes der Maroniten betrifft, so setzt er sich in seinem Hochmute eine mit kostbaren Steinen besetzte, in Gold und Seide gefasste Mitra aufs Haupt; dieser Hochmut aber, fürwahr, der ist schlecht und ungerechtfertigt, sei es, dass er Moses nachahmt, dem Haupt und dem Erstgeborenen der Propheten, sieh' als der Herr seine Offenbarung gab, da sprach er mit ihm, indem er unbedeckten Hauptes war, und es stieg die Herrlichkeit Gottes auf ihn herab, oder sei es, als er vom Berge hinabstieg, da verhüllte und verschleierte er sein Antlitz, denn die Kinder Israels waren nicht im Stande, ihren Blick auf seinem Angesichte ruhen zu lassen, und dies war der Beweis für die Gottheit des Messias. Was soll ich sprechen von Theodosios dem Grossen, ich will sprechen von seinem Sohne

[1] Vgl. I Kor. 5 § 12.

folgenden Befestigungen und Kräftigungen der Beziehungen (Gründung des maronitischen Kollegs in Rom 1548). Dies ist wohl wahrscheinlicher als die Annahme, dass er sich auf die partielle Union beziehe, von der Wilhelm, Bischof von Tyrus, berichtet (zu derselben vgl. Renaudot *Historia Patriarcharum Alexandrinorum*. Paris 1713 548/9).

لاهوت المسيح : وما لى اتكلم عن ثودوسيوس الكبير اتكلم عن ابنه ثاودوسيوس الصغير الملك المؤمن الذى جمع المجمع الثالث المويد[a] بروح القدس وبين اسامى الثلاث اقانيم فى الامانة وقال فيها وبالروح القدس الرب المحيي المنبثق من الاب ومع الاب[b] والابن مسجود له وممجد : وكان سبب اجتماع المجمع الثالث على مقدونيوس والمجمع الثانى كان[c] على نسطور والمجمع الاول كان[d] على اريوس ۞

وما لى ما امدح الابا[e] الروم والافرنج واليونان والسريان والقبط : واتجمل بهما اولهما اقليمس[f] وديونوسيوس وباسيليوس واغريغوريوس الطارد لنسطور[g] ويوحنا فم الذهب الذى[h] سمته الست السيدة فم الذهب : لما وقع الشك فى القوسطنطينية ان العذرى مريم ما هى والدة الله فأتوا الكهنة[i] وسألوه عن مريم العذرى هى والدة الله ام لا : فقال

---

a S المايد . P الموايد — b ومع الاب fehlt in V; P hat es nicht im Texte, fügt es aber am Rande bei. — c S ohne كان — d S ohne كان — e S ابا — f S افليميس (beide ى mit كسرة versehen). — g S الذى طرد نسطور اليه — h S ohne الذى — i S hat nach الكهنة noch: وقالوا عن العذرى : والدة الله etc.

(VI). Diese Erklärung des Namens Chrysostomos ist unrichtig. Wenn sie vielleicht auch nicht eigene Erfindung unseres Verfassers ist, so scheint sie doch recht spät aufgetreten zu sein und wenig oder gar keine Beachtung gefunden zu haben. Das römische Brevier sagt mit Recht zur Erklärung des Namens: *Iohannes Antiochenus, propter aureum eloquentiae flumen cognomento Chrysostomus.* (27 Jan.). Vgl. die Namen Chrysologos, Chrysorrhoas u. s. w. Die Erklärung unseres Verfassers schliesst auch einen starken Anachronismus ein. Nach dem Tode des Patriarchen Sisinnios († 24. 12. 427) wurde Nestorios aus

Theodosios dem Jüngeren, dem gläubigen Könige, der das dritte Konzil zusammenrief, das von der Kraft des Hl. Geistes unterstützt wurde, und der die Namen der drei Personen im Glauben(sbekenntnisse) klar stellte, indem er in ihm sprach: « Und an den Hl. Geist, den Herrn und Lebensspender, der ausgeht vom Vater und mit dem Vater und dem Sohne angebetet und verherrlicht wird ». Und der Grund des Zusammentretens des dritten Konzils war (die Stellungnahme) gegen Makedonios und des zweiten Konzils gegen Nestorios und des ersten gegen Arios.

Warum soll ich nicht die Väter der Römer und der Franken und der Griechen und der Syrer und der Kopten loben? Und in geziemender Weise will ich zuerst von ihnen Klemens ehren und Dionysios und Basileios und Gregorios, den Vertreiber des Nestorios, und Joannes Goldmund (VI), welchen die Herrin, die Gebieterin, Goldmund nannte. Als der Zweifel in Konstantinopel auftauchte, dass die Jungfrau Maria nicht die Mutter Gottes sein möchte, da kamen die Priester und fragten ihn über die Jungfrau Maria: « Ist sie Mutter Gottes oder nicht? » Da sprach er zu ihnen: « Kommt, lasst uns zur Kathedrale gehen, und ich will ihr Bild betreffs dieses Punktes befragen ». Da gingen sie mit ihm hin zu ihrem Bilde, um es über diesen Punkt zu befragen. Und er sprach: « O meine Herrin, Gebieterin, bist du die Mutter Gottes? » Da sprach das Bild zu ihm: « Du nun, was glaubst du betreffs meiner? » Da sprach er zu ihm: « Ich glaube, dass du die Mutter Gottes bist ». Da sprach zu ihm die Jungfrau Maria:

Antiocheia zum Patriarchen von Konstantinopel bestimmt uud am 10 April 428 geweiht. Mit ihm war der Mönch Anastasios aus Antiocheia gekommen, der zuerst sich gegen den Ausdruk Θεοτόκος wandte. Nestorios sagt selbst, dass er bald nach seiner Erhebung zum Patriarchen den Streit um Θεοτόκος gefunden und Χριστοτόκος vorgeschlagen habe. Erst 430 wandte sich Kyrillos von Alexandreia in der Osterpredigt gegen Nestorios, erst 431 erfolgte die Entscheidung auf dem Konzil von Ephesos. Chrysostomos aber starb schon 407 (14 September zu Komana in Pontos).

لهم قوموا نمضى الى البيعة الكبيرة وانا اسأل صورتها عن ذلك : فأتوا معه الى عند صورتها ليسألوها عن ذلك [a] : وقال يا ستى السيدة انتى والدة الله [b] : فقالت له الصورة فأنت بماذا [c] تأمن بى : قال لها انا امن انك انتى والدة [d] الله [e] : قالت له العذرى مريم طوبا [f] لفمك الذى نطق [g] بهذا الايمان ولا عاد من الآن يسمى الا فم الذهب ويسمى باليونانية خروسسطوموس : فما لى ما امدح مار افريم السريانى ومار يعقوب السروجى ومار يعقوب [h] مفسر نصيبين ومار يعقوب رهاوى ومار يعقوب الحبيس بالناؤوسة اثنين وثلاثين [i] سنة : وما لى ما امدح ابونا

---

[a] VPH ohne ليسالوها عن ذلك — [b] S fügt hinzu ام لا — [c] S ماذا — [d] S انكى والدة H اومن انكى هى — [e] S fügt حقاً hinzu. — [f] S لفمك الذهب — [g] S تكلم statt نطق — [h] S lässt hier مفسر نصيبين aus, fügt aber statt dessen am Ende der Liste bei: ومارى يعقوب النصيبينى — [i] S وثلاثون

(VII). Dioskuros, 444 Patriarch von Alexandreia, 451 abgesetzt und nach Gangra in Paphlagonien verbannt, 454 daselbst gestorben. — Wie der spätere Severus, der Patriarch von Antiocheia, war er einer der ersten Vorkämpfer des Monophysitismus. Während Severus durch seine Gelehrsamkeit und seine Kenntnisse hervorragte und auf litterarischem Gebiete für den Monophysitismus kämpfte, zeichnete sich Dioskuros durch Schroffheit und Gewalttätigkeit aus. Obwohl er keinerlei litterarische Bedeutung hat, heisst er doch in der koptischen Liturgie des heiligen Basileios: Lehrer der Jakobiten. Er erfreut sich überhaupt unter den jakobitischen Vätern einer ganz besondern Verehrung; so findet er sich auch in den Diptychen der *liturgia Dioscuri* erwähnt. Vgl. Ren. *Litt. or. coll.* II, 292. Bekannt ist sein Verhalten bei der Synode zu Ephesos 449, 8 August, gegen den Patriarchen Flavianus und Genossen. Die Gewalttätigkeit und Rechtswidrigkeit seines Handelns trug dieser Synode den Namen Räubersynode (*latrocinium*, ληστρική, Ep. Leon. 95) ein. - Die Namen der fünf Gefährten des Dioskuros, die mit ihm auf dem Konzil von Chalkedon gebannt wurden, sind: Juvenalis,

« Selig dein Mund, der dieses Glaubensbekenntnis ausgesprochen hat ». Und von der Zeit an wurde er nur mehr Goldmund genannt, und auf Griechisch ist sein Name Chrysostomos. Auch will ich loben Aφrêm, den Syrer, Ja'qûβ von Sεruγ und Ja'qûβ, den Erklärer von Nisibis, und Ja'qûβ von Edessa und Ja'qûβ, der in der Höhlenzelle 32 Jahre als Rekluse lebte. Und ich will unsern Vater preisen, Ja'qûβ Burdε'ânâ, ohne den man vom Glauben der reinen Apostel keine Kunde gehabt hätte. Ich will ferner preisen unsern Vater Dioskuros (VII) und die sechs Väter, seine Gefährten, deren

Bischof von Jerusalem, Thalassios, Bishof von Kaisareia in Kappadokien, Eusebios, Bischof von Agkyra, Eustathios, Bischof von Berytos und Basileios, Bischof von Seleukeia in Isaurien. Vgl. Mansi VI 935 und 936. Das betreffende Dekret des Konzils in der *actio I* lautet: Καταφαίνεται δὲ ἡμῖν κατὰ τὸ τῷ Θεῷ ἀρέσκον δίκαιον εἶναι, εἰ παρασταίη τῷ θειοτάτῳ καὶ εὐσεβεστάτῳ ἡμῶν δεσπότῃ, τῷ αὐτῷ ἐπιτιμίῳ (d. i. der Absetzung und der Exkommunikation, wie Flavianus und Eusebios) Διόσκουρον τὸν εὐλαβέστατον ἐπίσκοπον Ἀλεξανδρείας καὶ Ἰουβενάλιον τὸν εὐλαβέστατον ἐπίσκοπον Ἱεροσολύμων καὶ Θαλάσσιον τὸν εὐλαβέστατον ἐπίσκοπον Καισαρείας Καππαδοκίας καὶ Εὐσέβιον τὸν εὐλαβέστατον ἐπίσκοπον Ἀγκύρας καὶ Εὐστάθιον τὸν εὐλαβέστατον ἐπίσκοπον Σελευκείας Ἰσαυρίας τοὺς ἐξουσίαν εἰληφότας καὶ ἐξάρχοντας τῆς τότε συνόδου (von Ephesos, die σύνοδος λῃστική) ὑποπεσεῖν παρὰ τῆς ἱερᾶς συνόδου κατὰ τοὺς κανόνας τοῦ ἐπισκοπικοῦ ἀξιώματος ἀλλοτρίους γενησομένους πάντων τῶν παρακολουθησάντων τῇ θείᾳ κορυφῇ γνωριζομένων.

مار يعقوب البرداعى الذى لولا [a] هو فما كان ثم لامانة الرسل الاطهار
خبر : وما لى مـا امدح لابونا ديوسقوروس والستة الاباء رفاقـه [b]
الذى سقطت اساميهم من اسامى اساقفة خلقدونية اصحاب المجمع الرابع ۝
فما لى مـا [c] امدح الملك الحارث البدوى الذى تعصب للامانة [d]
الارثودوكسية ونهب مـار يعقوب البرادعى من القوسطنطينية وركبه
على النياق العهدية [e] واوصله الى مدينة السريان الرهاوية : ووجد شيخها
المبارك قد تنيح واهل المدينة يبكوا عليه بالدموع الادميـة : فقال
مار يعقوب لا تبكوا عليه انه [f] انتقل من الدنيـا الشقية : قالوا له
لقدكان ينفعنا عند الحكام الروم الملكية [g] : فقال لهم مار يعقوب اوروني [h]

---

a S لولا. Statt البرداعى schreiben S und H hier البردعانى — b S ارفاقه — c H und S ohne ما. Der folgende Abschnitt ist B. O. II p. 63 und 64 abgedruckt. — d S امانة — e SH العهيدية — f S لانه — g S الحكم الرومى الملكى — h S اروونى

(VIII). Elḥâriṯ الحارث V, Arethas von Ǵassân mit den Beinamen الاوسط el'ausaṭ, الأعرج الوهاب el'a'rag elwahhâb, geb. 497, regierte von 529 bis 562 und war ein eifriger Monophysit. Mit Ja'qûḇ Burdᶜânâ kam er zuerst zusammen, als er verkleidet nach P.siltâ eilte, um ihn durch Geschenke zur Hülfe gegen die Pest, die in seinem Lager wütete, zu bewegen. (Ps.-Ioh.-Eph. in Land *Anecdota Syriaca*. Leiden 1862-75. II. p. 366/7). Später begiebt er sich nach Konstantinopel zur Kaiserin Theodora (im Jahre 542/3), um sich Bischöfe für Syrien zu erbitten (ibid. p. 254 [Joh. Eph.] und p. 368 [Ps. Joh. Eph.]). Unser Autor lässt Ja'qûḇ Burdᶜânâ von ihm aus der konstantinopolitanischen Gefangenschaft befreit werden, offenbar unrichtig. Von einer solchen Gefangenschaft ist Johannes von Ephesos und Ps.-Johannes nichts bekannt. Assemani *B. O.* II. 65 vermutet, kaum mit Recht, eine Verwechselung mit Johannes, dem Patriarchen von Antiocheia, 965-985, mit dem Beinamen ܣܪܝܓܬܐ S:riγtâ (vgl. auch *B. O.* I 625), dessen Gefangenschaft Bar-'Eḇr. *Chron. eccl.* I 411 sqq. erzählt. Derselbe erhielt jedoch

Namen aus den Namen der chalkedonensischen Bischöfe, der Teilnehmer des vierten Konzils, getilgt wurden.

Ich will loben den König Ḥâriθ (VIII), den Beduinen, welcher für den orthodoxem Glauben begeistert eintrat und Ja'qûβ Burdᴇ'ânâ aus Konstantinopel fortführte und die bereitstehenden Kamele besteigen liess und zur Syrerstadt Edessa brachte. Und er (IX) traf es gerade, dass ihr gepriesenes Oberhaupt gestorben war, und dass das Volk der Stadt über ihn weinte mit blutigen Zähren. Da sprach Ja'qûβ: « Weinet nicht über ihn. Er hat sich der unglückseligen Welt entzogen ». Sie sprachen zu ihm: « Er war uns von Nutzen bei den königlichen römischen Statthaltern ». Da sagte Ja'qûβ zu ihnen: « Zeiget mir sein Grab, ich will dann vom Herrn erbitten, dass er ihn zu euch zuzückkehren lässt, damit er euch gegen das Ungemach dieser Zeit, den Zwist und die Spaltungen, helfe ». Da erscholl die Kunde in der Stadt Edessa, dass Ja'qûβ ihnen das Oberhaupt lebendig machen wolle. Es war nun Ja'qûβ mit einem geflickten Kleide, welches das Aussehen einer Eselsdecke hatte, bekleidet, da sprach ein Weib,

seine Freiheit nicht durch Vermittelung eines Araberfürsten (Ġassân war 637 und Ḥira 633 von den Muslims erobert worden), sondern dadurch, dass gerade der Kaiser Nikephoros durch Tziramiskas (vgl. Bar-'Ebr. *Chron. eccl.* I p. 413) ermordet wurde. Wie Arethas, so zeichnen sich auch seine Nachfolger durch ihren Eifer für die Sache der Jakobiten aus. Vgl. Joh. Eph. III l. IV c. 21, 22, 39 ff., 60 ff. und so fort. So befreit Mundir, Arethas' Sohn, am 5 März 580 in Konstantinopel die gefangenen Kleriker aus Alexandreia. Vielleicht ist in diesem Ereignis der Ursprung unserer Erzählung zu suchen, nach der Arethas den Ja'qûβ Burdᴇ'ânâ aus Konstantinopel befreite.

(IX). Die hier erzählte Totenerweckung scheint ihr Urbild in der Erzählung Ps. Johannes Eph. (Land *Anecd.* II 372/3) zu haben. Die Hauptzüge bei beiden Erzählungen sind die gleichen. Unter den Weihen, die sowohl Johannes von Ephesos (Land *Anecd.* II 256/7), wie auch Ps. Johannes Ephesinus (Land *Anecd.* II 371/2) aufzählen, ist eine Weihe eines Maṭrâns von Edessa nicht aufgeführt; sie ist wohl Erfindung unseres Autors.

قبره وانا اطلب من الرب ان يعيده اليكم ليعاونكم على شدة هذا الزمان [a] الخلف والانقسامات : فذاع الخبر فى مدينة الرها ان مار يعقوب يحيي [b] لهم الريس : وكان مار يعقوب لابس مرقعة مثل البردعة : فقالت امرأة وهى قايمة في طاقة [c] بالعلية التى على طريق النازلين الى المقابر : ومار يعقوب ماشى بين الكهنة والاعوام : فما عاد يقدر احداً ينظره فقالت امراة لامرأة اين هو الذى يحيي الميت : فقالت لها هذا الذى هو لابس رقع البردعة : فنظر اليها مار يعقوب وقال لها هكذا يكون اسمى الى الابد وتكنا بهدا الاسم ودام [d] ما ينعرف الا به : وطلع معهم الى المقبرة [e] واقام لهم الميت ودفعه لهم وكان اسمه [f] شمعون الرهاوى ومضى من الرها وكرز لهم مطران : وسار فى الدنيا كلها ودخل الى بلاد الشرق وكرز فيها [g] قسوس كثير [h] وشمامسة ومضا ايضاً الى بلاد الشأم

---

[a] schiebt zwischen الخلف und الزمان ein : .... الذى هو الزمان — [b] S hat vor يحيي noch يريد — [c] S طاقة علية غلى طريق — [d] P دايم , H unlesbar. — [e] S القبر — [f] S لهم حياً وكان اسم الميت — [g] P ohne فيها , S لهم statt فيها — [h] S ohne كثير

(X). Zum Namen vgl auch Makr. 16, wo es von Ja'qûb heisst: « Jakob, ein Mann von grosser Gottesfürchtigkeit und Enthaltsamkeit, pfegte sich mit Satteldecken zu bekleiden; daher nannte man ihn Ja'qûb Burdeânâ. Er durcheilte die Ortschaften und suchte die Leute für die Ansichten des Dioskuros zu gewinnen. Daher wurde, wer sich seiner Lehrmeinung anschloss, nach ihm benannt und hiess Jakobit. Ja'qûb trug auch den Beinamen Essarûgî. (Letzteres Verwechslung mit Jacobus Sarugensis † 519). Ps. Johann. Eph. (Land. *Anecd.* II, 367), erzählt, dass Ja'qûb nur ein Hauptkleidungsstük besessen habe und zwar von

während es in einem Fenster an dem Obergemach stand, das am Wege derer, die zu den Begräbnisplätzen hinabstiegen, lag, (und Ja'qûβ ging zwischen den Priestern und den Laien, da konnte ihn noch Keiner sehen), da sprach ein Weib zu einem andern: « Wer ist der, welcher den Toten wieder lebendig machen will? » Da sagte sie zu ihr: « Der da, der mit Fetzen von einer Eselsschabrake bekleidet ist ». Da blickte Ja'qûβ auf sie hin und sprach zu ihr: « Dies wird mein Name sein auf immer », und er erhielt diesen Namen als Beinamen, (X) und andauernd wurde er bekannt nur mit diesem Namen. Und er ging mit ihnen zur Grabstätte, und er erweckte ihnen den Toten und gab ihn ihnen wieder; der Name des Verstorbenen war Šem'ôn aus Edessa. Und er ging von Edessa fort und weihte ihnen einen Maṭrân, und er durchwanderte die ganze Welt und drang ins Ostland ein und weihte daselbst viele Priester und Diakone. Und er ging auch zum Lande Syrien und weihte ihnen einen Maṭrân über die gesamte Küstenlandschaft, und der Maṭrân wurde bei seiner Weihe Dioskuros genannt, und bis auf unsere Zeit berichten dies bei uns Chroniken, und auch zum Lande der Kopten ging er und weihte ihnen viele Priester und Diakone und einen Patriarchen für Alexandreia und einen Patriarchen für Antiocheia, und er drang auch bis zum Lande der Nubier und zum Lande der Abyssinier vor, und die Ge-

grobem und geringem Tuch. Dies habe er zerschnitten und den einen Teil als Kleid, den andern als Decke benutzt. Dieses Kleid trug er beständig, Winter wie Sommer, ohne es je zu wechseln. Schliesslich war es ganz zerflickt, wie wenn es aus lauter kleinen Tuchstückchen zusammengesetzt wäre, gerade wie eine Eselschabrake. Daher sein Name Burdʿânâ. Ja'qûβ pflegte zu sagen, es sei besser, seine Seele mit dem Gewande prächtiger Tugend zu schmücken, als seinen Korper durch üppige Kleidung zu verweichlichen und sich von dieser ins Verderben stürzen zu lassen.

وكرز لهم مطران [a] على السواحل كلها وكان المطران يسما فى تكريزه [b] ديوسقوروس والى زماننا هذا عندنا تواريخ تشهد بذلك : وايضاً دخل الى بلاد القبط وكرز لهم قسوس كثير [c] وشمامسة وبطرك لاسكندرية

---

[a] S ohne مطران — [b] VPH كرازته — [c] S ohne كثير, hat aber dafür nach وشمامسة noch كثيرين

(XI). Johannes von Ephesos giebt die Zahl der Priester, die von Ja'qûβ Burde'ânâ geweiht wurden, auf 100,000 an (Land *Anecd.* II 253, 257 spricht er nur von einer grossen Zahl Priestern). Die Zahl der von Ja'qûβ geweihten Bischöfe ist nach ihm 27 (ibid. 256/7), die der Patriarchen zwei (ibid 257). Ps. Johannes Eph. lässt Ja'qûβ wohl an die 100,000 (Land *Anecd.* 371/2). Priester, 89 Bischöfe und 2 Patriarchen weihen (Land *Anecd.* II 371/2). Bar-'Eβr. *Chron. Eccl.* I, 245 sagt von ihm, er habe über 100,000 Priester, Bischöfe und so weiter geweiht, wie in seinen Aufzeichnungen verzeichnet gewesen sei. Von allen wird die Zahl der Weihen auf 100,000 angegeben. Trotzdem kann dieselbe nicht richtig sein. Da Ja'qûβ nur 36 Jahre als Bischof wirkte, hätte er also täglich durchschnittlich 8-9 Weihen vornehmen müssen. Das ist aber tatsächlich unmöglich. Da Ja'qûβ Burde'ânâ nach Johannes von Ephesos (Land *Anecd.* II, 256) ein getreuer Beobachter der Kanones war, wird er auch die Priesterweihungen im vorgeschriebenen Ritus und unter Beobachtung der kirchlichen Vorchriften erteilt haben; andererseits aber wissen wir, dass die Weihetätigkeit nur ein verhältnismässig geringer Teil der Arbeit des Ja'qûβ Burde'ânâ war. Johannes von Ephesos und Ps. Johannes Eph. erzählen, dass er « von den Grenzen des Perserreiches bis zur königlichen Residenz Konstantinopel, ja, bis nach Alexandreia hin alle Länder mit Festigkeit und Ausdauer durchwanderte (und zwar ohne je ein Reittier zu benutzen, Ps. Joh. Eph. Land *Anecd.* II, 374) und all überall gegen alle Rechtgläubigen sein Amt ausübte, nicht bloss, indem er Weihen erteilte, sondern auch, indem er alle Gläubigen tröstete, stärkte, erbaute, befestigte und unterrichtete ». Vgl. Land *Anecd.* II, 371, 369, 251. Ren. *Hist. Patr. Alex.* 133 giebt — auf welche Autorität gestützt, weiss ich nicht — die Zahl der von Ja'qûβ geweihten Priester auf 80 an. An sich wäre diese Zahl nicht zu klein. Man vergleiche die Angaben des *Liber Pontificalis* über die Weihehandlungen der einzelnen Päpste, z. B. Anicetus (17 Apr.) weihte 17 Priester, 4 Diakone, 9 Bischöfe in einer Regierung von 8 Jahren, 8 Monaten und 24 Tagen, Marcellinus (26 Apr.) in 7 Jahren, 11 Monaten, 23 Tagen, 4 Priester, 5 Bischofe, Urban (222-230, 25 Mai) 9 Priester, 5 Diakone, 19 Bischöfe, Felix I (269-274, 30 Mai) 9 Priester, 5 Diakone, 5 Bischöfe u. s. fort. Da Ja'qûβ 27 Bischöfe (bezw. 89 bei Ps. Joh. Eph.) weiht, wäre die Zahl 80 bei den Priestern eine ziemlich entsprechende, besonders da doch die Weihe der einfachen Priester nicht so sehr Sache des höchsten Oberhirten als vielmehr der einzelnen Diozesanbischöfe ist. Nichts destoweniger wird man mit Rücksicht darauf, dass

samtzahl aller derer, die er zu Priestern und Diakonen weihte, ist 100,000 Kleriker und Diakone und 20 Bischöfe und Maṭrâne und zwei Patriarchen (XI), und nach alledem fand er seine letzte Ruhestätte (XII) in der Wüste Skete bei den Heiligen in dem Kloster (XIII), in welchem der Leib des Mâr

---

die Zahl der Weihen allgemein auf 100,000 angegeben wird, auf eine unverhältnissmässig hohe Zahl, wenn auch nicht 100000, sodoch auf eine viel höhere Zahl als 80 schliessen müssen. — In der Bischofsliste sowohl bei Johannes von Ephesos wie auch bei Ps. Joh. Eph. findet sich kein Dioskuros für das westliche Küstenland. – Die beiden Patriarchen sind Sergios von Tella, der jedoch nur drei Jahre (542-545) den Patriarchenstuhl von Antiocheia inne hatte und sein Nachfolger Paulus. Vgl. Land *Anecd.* II, 371 u. 226. Nach Bar-'Eβr. *Chr. Eccl.* I 213 soll Sergios von Johannes Anazarbae und ibidem I 234 Paulus von Thomas von Edessa geweiht worden sein. Für Alexandreia weihte Ja'qûβ, soweit sich feststellen lässt, keinen Patriarchen.

(XII). Das Todesdatum Ja'qûβs wird sehr verschieden angegeben (vgl. auch Abeloos in Bar-'Eβr. *Chron. eccl.* I 243, Anm. 4): 1. 30 Iuli 578 (Bar-'Eβr. *Chron. eccl.* I 243). 2. 578 nach Dionysios von Tell-mabrê. Vgl. *BO* I 424. 3. Zwischen 578 und 582 (Ps. Ioh. Eph. bei Land *Anecd.* II, 382: Ja'qûβ wirkte 40 Jahre von der Zeit des Kaisers Justinianos I (527-565), in der ihm die Händeauflegung zuteil wurde, bis zur Regierung des Kaisers Ṭiberios (578-582)). 4. Vor 571 (Joh. Eph. *Hist. eccl.* IV c. 45: Im Jahre 883 wollten die Bischöfe nach dem Tode des Ja'qûβ einen Laien Petrus, des Paulus Sohn, aus Kallinikos gegen Paulus von Bêϑ-Uχâmê zum Patriarchen von Antiocheia machen). 5. Nach 576 (Joh. Eph. *Hist. eccl.* IV c. 19 erzählt, dass im Jahre 887 die jakobitische Gemeinde durch den Streit zwischen Ja'qûβ und Paulus einen harten Schlag erhielt). 6. 31 Juli 577 (Land *Anecd.* I, 14). 7. 568 (Elias Šinâjâ von Nisibis, der zum Jahre 879 den Tod des Ja'qûβ aus der Chronik Šem'ôns des Jakobiten berichtet. Vgl. Abeloos in Bar-'Eβr. *Chron. eccl.* I 244 Anm. Schluss). Das Todesjahr ist wahrscheinlich 578, der Todestag wohl, wie auch Land *Anecd.* I 14 meint, der 31 Juli, da am 31 Juli (neben dem 28 November und dem 21 März) sein Fest gefeiert wird und die liturgische Tradition als ein nicht zu unterschätzendes geschichtliches Beweismittel anzusehen ist. — Ja'qûβ Burde'ânâ starb zweifelsohne an irgend einer ansteckenden Krankheit, da fast gleichzeitig mit ihm mehrere seiner Gefährten starben. Infolge seines schnellen Todes verbreitete sich das Gerücht, er sei von den Pauliten gesteinigt worden. Dies widerstreitet jedoch dem allgemeinen Zeugnis und wird von Johannes von Ephesos (*Hist. eccl.* IV c. 34) als Verleumdung zurückgewiesen.

(XIII). Ja'qûβ Burde'ânâ starb im Kloster Qassin (ܩܣܝܢ), das *in provincia finibusque Aegypti* lag. Ps. Johannes Eph. Land *Anecd.* II 382. Bar-'Eβr. *Chron. Eccl.* I 243 nennt das Kloster Qassin auch das grosse Kloster von Mâr(j) Rômânâ; auch er gibt seine Lage an *in finibus Aegypti.* Den Namen Qassin las man früher meist Cassianus, jedoch wohl mit Unrecht. Vgl. Kleyn, *Jac. Bar.* S. 85 Anm. (= Cassinus ?) Die Angabe *B. O.* II 65, nach der Ja'qûβ in Edessa

وبطرك لانطاكية : ودخل ايضاً الى بلاد النوبة والى بلاد الحبشة وجملة ماكرز من كهنة والشمامسة مايه الف قسيس وشماس وعشرين اسقف ومطران وبطركين[a] : وبعد ذلك تنيح فى برية الاسقيط بين القديسين فى الدير الذى فيه جسد مار يوحنا المعمدان[b] المنتقل من مدينة حمص[c] الى برية الاسقيط وهناك ايضاً مدفون شعر مريم[d] الخاطية التى دهنت اقدام سيدنا بالطيب ومسحتهما[e] بشعر رأسها : وكانت طايفة[f]

---

a S نحو مايه الف واساقفة ومطران نحو عشرين وبطركين — b H المعمدانى — c S hat bloss حيث statt der Worte von الى einschl. bis ايضاً einschl. — d S hat nach مريم : التايبة التى كانت خاطية الذى u. s. w. — e S مسحتهم — f S الطايفة ملكية —

gestorben und begraben sein soll, ist irrtümlich und dadurch veranlasst, dass Assemani den Bericht von der Uebertragung der Gebeine im Jahre 622 nicht kannte. Vgl. *Brit. Mus. Add. 1217* fol. 291 a' Zeile 29 bis 291 b'. Dass die Gebeine des Ja'qûβ in Qassîn ruhten, war den syrichen Jakobiten und besonders den Edessenern ein grosser Schmerz. Vgl. Land *Anecd.* II 383. Die Mönche hüteten ihren Schatz aufs sorgsamste, zumal nach einem allerdings vergeblichen Versuche der Alexandriner unter Damianus, die Reliquien für ihre Kirchen zu gewinnen. Erst im Jahre 622 gelang es dem Bischof von Ṭellâ, dieselben in seinen Besitz zu bringen. Vgl. Joh. Eph. *Hist. Eccl.* 3, IV 33.

(XIV). Der Autor unserer anonymen « Abhandlung » lässt die Gebeine des hl. Johannes Baptista vor der Zeit des Ja'qûβ Burdʿânâ von Emesa nach einem Kloster in der Wüste Skete übertragen werden. Dies ist wohl irrtümlich. Die Gebeine des hl. Johannes Baptista wurden durch Julianus Apostata in Sebaste (Samaria) verbrannt. Ein Teil konnte gerettet werden und soll zu Athanasios gebracht worden sein (vgl. Bolland *Acta Sanctorum mensis* Mai I 242). Ueber diesen nach Alexandreia übertragenen Gebeinen baute Theophilos, von 385-412 Patriarch in Alexandreia, auf das Gesicht mit den drei Θ einen Prachttempel (vgl. Ren. *Hist. Patr. Alex.* 105). Andere Gebeine gelangten, nachdem sie zeitweilig ganz verschollen waren, nach Emesa, wo sie bis zur Eroberung Emesas im Jahre 701 verblieben. Von dort gelangten sie über verschiedene Zwischenstationen schliesslich nach Konstantinopel. Ueber die mannigfachen Schicksale der Reliquien vgl. Bolland. *Acta SS. m. Iunii* V 636 ff. Dass der Verfasser die Gebeine des hl. Johannes Baptista und diejenigen der Maria, der Sünderin, in ei-

Johannes des Täufers, der von der Stadt Emesa nach der Wüste Skete übertragen worden ist, ruht (XIV), und auch sind dort begraben die Haare der Maria, der Sünderin, welche die Füsse unseres Herrn mit kostbarer Salbe salbte und mit dem Haar ihres Hauptes abwischte (XV). Die königliche Partei hasste Ja'qûβ, weil er in das Land der Abyssinier vordrang. Was nun Justinianos angeht, so hatte er 800 Väter, Bischöfe und Maṭrâne ins Gefängnis geworfen, und er sagte zu ihnen: « Kehret zurück zum Glauben des chalkedonensischen Konzils, welches das vierte Konzil ist ». Doch nicht kehrten sie zu demselben zurück und nicht zu seiner Aufstellung, und was die Väter allesamt angeht, als sie sahen, dass der orthodoxe Glaube *(sic!)*, wenn die Väter im Gefängnisse stürben, dass dem orthodoxen Glauben fernerhin keine Verkündigung zu Teil werde, da baten sie Gott, dass ihnen aus den Anhängern des orthodoxen Glaubens ein Rest bleiben möge, da blieb Ja'qûβ Burdɛ'âuâ. Er war Kleriker, da

nem Kloster in der Wüste begraben sein lässt, hat wohl in einer Verwechselung seinen Grund. In einem Kloster der Wüste 5-6 Tagereisen südlich von Jerusalem ruhten das Haupt des Johannes des Almosengebers und der Leib der Maria Aegyptiaca, der bekannten Sünderin und Büsserin († 421). Im Jahre 1059 wurden beider Reliquien nach Kalabrien übertragen. Vgl. Boll. *Acta SS. m. Apr.* I 72. Es ist durchaus nicht zu verwundern, dass der Verfasser bei den Namen Johannes und Maria, der Sünderin, an die ihm so bekannten biblischen Personen Johannes Baptista und Maria (Magdalena?), die dem Herrn die Füsse mit ihren Tränen benetzte und mit den Haaren abtrocknete, denkt. Selbstverständlich muss dann auch das Kloster, in dem diese Reliquien ruhen, das Kloster sein, das den Schatz der Gebeine Mâr(j) Ja'qûβ sein eigen nennen kann. Ueber die Schicksale der Gebeine des hl. Johannes Bapt. in Aegypten vgl. Zoega *Catalogus* passim.

(XV). Der Verfasser versteht gewiss mit der Tradition des Altertums unter dieser Maria, der Sünderin, Maria Magdalena. Alle alten Zeugnisse aber weisen ohne Ausnahme auf die Provence hin als auf das Land, in dem diese gelebt hat, gestorben ist und begraben liegt. Erst im 7 Jahrhundert kommt eine Ansicht zum Vorschein, die ihr Grab nach Ephesos verlegen will; sie ist jedoch nur ein Tendenzprodukt gegen die Provence. Vgl. Boll. *Acta SS. m. Iuli* V 206. Einen ganz schwachen Anlass zu der Annahme, dass die Reliquien der hl. Maria Magdalena ganz oder zum Teil in Aegypten zu suchen seien, konnte vielleicht (?) der Name eines Klosters دير المعدلين unweit محرس قسطنطين (Konstantinswarte) bei Kairo bieten. Makr. 58 Note 1.

الملكية يبغضوا مار يعقوب لاجل دخوله الى بلاد الحبشة : واما يسطيان[a]
كان قد حبس ثمان ماية اب اساقفة ومطارنة فى السجن وكان يقول لهم
ارجعوا الى امانة مجمع خلقدونية التى[b] بالمجمع الرابع : فما فعلوا يرجعوا
اليه ولا الى مقالته : فاما الابهات جميعهم[c] لما رأوا ان الامانـة

---

a S وايضاً . — Der Name des Justinianos ist in allen vier Manuskripten fehlerhaft geschrieben. VPH يوسطيان . يوسطينوس S يوسطيانوس . Ass. BO II 63 hat verbessert يوسطينيان — b S الذى صارت — c S hat statt des Folgenden nur: فلما راوا انه اذا ماتت الابهات

(XVI). Zur Weihe des Ja'qûḇ Burde'ânâ vgl. Land *Anecd.* II 254/5 (Joh Eph.) u. 368/9 (Ps. Joh. Eph.) Ja'qûḇ wird von Theodosios u. s. w. zusammen mit Theodoros (dem Bosra und Arabien und die Länder bis nach Jerusalem zugewiesen wurden), zum Bischof geweiht, nach dem Zusammenhang, wie es scheint, in Konstantinopel. Vgl. auch Bar-'Eḇr. *Chron. eccl.* I 215, wonach Ja'qûḇ Burde'ânâ von Theodosios und dessen Gefährten, die alle in einem Lager, einer Militärstation, in Haft gehalten werden, geweiht wird. Zu dieser Haft vgl. wieder Land *Anecd.* II 22 und 178, wonach Theodosios mit ungefähr 300 Gefährten des Glaubens wegen im Lager Derkos im innern Thrazien im Exil gehalten wird). Unser Autor scheint beide Versionen, die von Johannes von Ephesos (und Ps. Joh. v. Eph.) und die von Bar-'Eḇrâjâ, in eine zusammengezogen zu haben.

(XVII). Irrtümlich die Koptin gennant. Die Kaiserin Theodora stammt aus Konstantinopel. Sie war die dritte, jüngste Tochter eines Aufsehers im Amphitheater, Namens Akakios, berühmt durch ihre Schönheit, aber ebenso berüchtigt durch die Gewissenlosigkeit und die Berechnung, mit welcher sie aus derselben Nutzen zu ziehen verstand. Als Gemahlin des Kaisers Justinianos I zeichnete sie sich durch ihre energische Teilnahme an den religiösen Zwisten und durch ihren glühenden Eifer für die Verbreitung und Kräftigung des Monophysitismus aus, im Gegensatz zu ihrem Gemahl. Die Angaben unseres Verfassers betreffs ihrer Mitwirkung bei der Weihe des Ja'qûḇ sind der geschichtlichen Wahrheit entsprechend. Dass sie «Koptin» genannt wird, beruht vielleicht auf einer Verwechslung mit der berühmten und gefeierten Einsiedlerin Theodora, der Koptin, mit dem Beinamen 'Αμμᾶς «Mutter», der Zeitgenossin des alexandrinischen Patriarchen Theophilos (385-412).

(XVIII). Diese Erzählung ist wohl aus Bar-'Eḇr. *Chron eccl.* I 229 ff. herübergenommen. Sie findet sich ursprünglich bei Johannes von Ephesos *Hist. Eccl. pars* III lib. IV c. 6-7. (Ueber die weitern Schicksale des Jakobitismus in

weihten ihn die Väter allesamt, dann weihte (XVI) ihn Theodosios nach dem Wunsche der Königin Theodora in einer Kirche, dann nach diesem gaben [1] die Väter ihm vom Fenster des Gefängnisses aus Vollmacht und verliehen ihm Jurisdiktion in allen ihren Diözesen. Was nun die Königin Theodora, das Weib des Justinian, die Koptin (XVII), betrifft, so sandte sie, als sie hörte, dass der Maṭrân von Abyssinien gestorben sei und die Melkiten einen andern über das Land der Abyssinier geweiht hatten, zu den Kopten und setzte sie davon in Kenntnis. Da schickten sie zu Ja'qûβ Burdε'ânâ (XVIII) und berichteten ihm dies und teilten ihm mit,

[1] Im arabischen أيّدوه wohl II von آد med. ى = autorisieren, bevollmächtigen; kaum denominativ von يد pl. أيدى oder besser von syr. ܐܝܕܐ, wenn auch die Bedeutung: die Hände auflegen, χειροτονεῖν, (zum Priester oder Bischof) weihen sehr gut passen würde.

Abessinien handeln die folgenden Kapitel). Auch Dionysios von Ṭell-maḥrê († 845) oder vielmehr Pseudo-Dionysios, der gegen 775 schrieb (vgl. Duval *Littérature syriaque* 206), hat sie (vgl. *B. O.* II 330) u. zw. wahrscheinlich in dem dritten, noch nicht veröffentlichten Teile, der ja unter anderm einen Teil der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos bietet; in den von Tullberg und Chabot veröffentlichten Teilen der Chronik ist sie nicht enthalten. Unser Autor hat sich seine Sache ziemlich leicht gemacht. Er hat kaum etwas anderes getan, als statt des Namens Julianus den Namen Ja'qûβ eingesetzt. Zum Inhalt der Erzählung vergleiche Makrizi *Geschichte der Kopten* 22 u. 23. Er erzählt: «Den Melkiten setzte der römische Kaiser Leo im Jahre 107 den Kosmas zum Patriarchen von Alexandreia ein..... Die Melkiten waren 77 Jahre ohne Patriarchen in Aegypten gewesen, von der Zeit des 'Abd 'Omar ben el ḫaṭṭâb bis zum Chalifat des Hišâm ben 'Abd elmalik. Da hatten denn die Jakobiten sich in jenem Zeitraum einer Menge Kirchen in Miṣr bemächtigt und in ihnen aus ihren Reihen Bischöfe eingesetzt. (In dieser Zeit) sandten die Nubier zu ihnen, um sich Bischöfe zu erbitten; da sandten diese ihnen jakobitische Bischöfe. So wurden seit dieser Zeit die Nubier Jakobiten». (Nubier und Abessinier werden in den alten Berichten selten auseinandergehalten, so auch hier). Wenn auch dieser Bericht des Makrizi viel für sich hat (vgl. dagegen Land *Johannes, Bischof von Ephesus, der erste syrische Kirchenhistoriker.* Leiden 1856, Anhang), so bleibt doch die Frage nach der Zeit und der Art und Weise der Bekehrung der Nubier noch unentschieden, sowohl hinsichtlich der Annahme des Jakobitismus als auch hinsichtlich ihrer Bekehrung zum Christentum überhaupt. Die Tatsache, dass die Nubier, solange sie als Christen auftreten, auch stets als Jakobiten auftreten, scheint darauf hinzuweisen, dass sie den Jakobitismus gleich-

الارثودوكسية اذا ماتوا الابهات فى الحبس فما [a] كان يعود للامانة
الارثودوكسية خبر فطلبوا من الله ان يبقى لهم [b] من اهـل الامانـة
الارثودوكسية فضلة فتبقى مـار يعقوب البرادعى [c] وقد كان قسيس
فكرزوه الابهات جميعهم : ثم كرزه [d] ثاودوسيوس برأى الملكة ثاودورة
فى بيعة : ثم بعد ذلك ايدوه الابهات من طاقة الحبس واعطوه [e] دستور
فى جميع مراعيتهم : فاما الملـكة ثاودورة امرأة يسطنيان القبطية [f] فلما
سمعت ان مطران الحبشة قد مات وكرزوا الملكية واحدا غيره على بلاد

---

a S hat ما يبقا statt: فما كان يعود. P lässt كان aus — b S hat hier فضلة statt nach الارثودوكسية — c P fügt noch اثاناسيوس hinzu, V hat im Texte اتاناسيوس , am unteren Rande jedoch mit Verweisung nach oben die Verbesserung ثاودوسيوس — d V fügt zu: يكرز — e S hat statt وقد bis قبطيـة einschliesslich: وكان هذا مار يعقوب قسيس لان كان قد كرزوه الابهات من طاقة الحبس كما ذكرنا بدياً وكان ليوسطيا امرأة اسمها ثاودورة وكانت قبطية: H nähert sich in seinem Berichte dem von S: وقد كان قسيس وكرزوه الابهات جميعهم من طاقة الحبس هذا الذى ذكرنـا خبره بدياً وكان ليوسطيانوس امرأة اسمها ثاودورة وكانت قبطية . und P stimmen überein. Der Bericht über die Missionsreise des Jacobus findet sich B. O. I 384 Fussnote 2 abgedruckt. — f P lässt القبطية und aus.

zeitig mit dem Christentum erhielten. Das Christentum soll um das Jahr 328 durch Frumentios und Aidesios (bei den Aethiopen Fremonatos und Sidrakos), die Söhne des Philosophen (des Kaufmannes) Meropios aus Tyros vermittelt worden sein. Der pseudo-nicänicho Kanon, nach der Uebersetzung von Abraham Echellensis der 42 (Mansi II, 964), nach der von Turiano der 36 (Mansi II, 994), lässt schon auf dem Konzil von Nikaia den Rang des abyssinischen Katholikos festgestellt werden (die Reihenfolge der Primatialsitze sei diese: 1. Rom, 2. Konstantinopel, 3. Alexandreia, 4. Antiocheia, 5. Ephesos, 6. Jerusalem, 7. Seleukeia

dass der König von Suâkîn derjenige sei, der das Tor von Abessinien in seiner Gewalt habe. Als nun dieser römische königliche Maṭrân zu ihm kam, indem er tausend Reiter und schwere Geschenke bei sich hatte, da zeigte dieser Maṭrân dem König von Suâkîn die Geschenke und die Diplome und die Ehrenkleider und die Segnungen (Empfehlungsbriefe?), und da nahm er ihn einen Monat zu sich und bediente ihn und bewirtete ihn, und als dieser ihn

8. Abessinien), und verbietet den Abessiniern, sich selbst einen Patriarchen zu wählen; ihr Katholikos (anstatt eines Patriarchen) soll von Alexandreia bestimmt werden. Nach diesem Kanon fände sich schon um das Jahr 325, vor Athanasios, in Abessinien eine Hierarchie, also erst recht schon das Christentum. Doch ist dieser ganze Kanon wohl unecht. Merkwürdig ist nur, dass später viele Jahrhunderte hindurch die Abessinier ihre geistlichen Oberhirten stets aus Alexandreia erhielten. Vgl. Ren *Hist. Patr. Alex.* 455. *B. O.* II 373, I 360, Fussnote 2, Bar-'Eβr. *Chron. Eccl.* I 655/7 (Ignatios (David) (1222-1252), Patriarch von Antiocheia, weiht gegen alles Recht den Abessinier Thomas zum Katholikos von Abessinien), Ren *Hist. Patr. Al.* 170, Abû Saliḥ *The churches and monasteries of Egypt* ed. Evetts. Oxford 1895, 277 (150 fol. 99ᵃ) und 204 (155 fol. 105ᵃ). Dieser rechtliche Zustand soll geblieben sein bis auf den heutigen Tag. Vgl. Abeloos Bar-'Eβr. *Chron. Eccl.* I 655, Fussnote 1. Renaudot hält diese Sitte für nicht aus dem Altertum stammend, aber auch nach ihm datiert sie schon aus der Zeit vor der Invasion des Islams in Aegypten (*Hist. Patr. Al.* 455). Sicher ist das Christentum vor der Eroberung Aegyptens durch die Araber und wohl schon frühzeitig nach Abessinien gelangt, (Ren *Hist. Patr. Al.* 455, *B. O.* I 359, Fussnote 7 u. ff.) Nach Johannes von Ephesos unterhandelt schon um das Jahr 500 ein äthiopischer König, der «gläubig», d. h. monophysitisch war, mit dem König Kawades von Persien (488-531), damit er den Šem'ôn von Bêϑ-Aršam (510-525) und seine Genossen freigebe. Vgl. Land *Anecd.* II 85 aber auch Bar-'Eβr. *Chron. Eccl.* I 229 der die Abessinier zur Zeit des Julianus, also um 545 ḥanpê, Heiden nennt. Davon, dass Ja'qûb Burd.'ânâ die Abyssinier missioniert habe, ist Johannes von Ephesos nichts bekannt und ebensowenig Pseudo-Johannes von Ephesos. Ja'qûβ war zwar mehrmals in Aegypten, scheint aber über die Provinz Boḥeira nicht hinausgekommen zu sein; Johannes Ephesinus und Ps. Johannes betonen, dass Ja'qûβ Burde'ânâ selbst bis nach Alexandreia auf seinen Missionsfahrten gekommen sei (Land *Anecd.* II 371 und ibid. 251). Es scheint also Alexandreia der äusserste Punkt gewesen zu sein, bis zu dem Ja'qûβ gelangte. (Makrizi 17 hinwider lässt ihn alle Orte Aegyptens durchziehen). Zu den Nubieren (Abessiniern) vgl. auch Ludolf *Historia Aethiopica* 1681 und seinen *Commentarius* zur *Historia Aethiopica* 1691, ferner Dillmann *Ueber die Geschichte des axumitischen Reiches*, Kgl. Akad. d. Wiss. Berlin 1875. Phil.-hist. Klasse S. 177 ff. und Dillmann *Zur Geschichte des axumitischen Reiches im 4 und 6 Jahrhundert*, ebendaselbst 1880, Abhandlung I.

الحبشة فارسلت[a] الى القبط واعلمتهم بذلك : فارسلوا الى مار يعقوب البرادعى واعلموه بذلك واعلموه ان الملك سواكين هو الذى ماسك باب[b] الحبشة : فلما وصل اليه ذلك المطران الرومى الملكى ومعه الف خيال وهدايا ثقال وان ذلك المطران جعل يورى[c] لملك[d] سواكين الهدايا[e] والمراسيم والخلع والبركات وانه مسكه عنده شهر وكان يخدمه ويضيفه[f] : وفيما هو ذات يوم اراد يسفره واذا كتاب الملكة ثاودورة ومرسوم الملك وعلامته عليه يقول فيه ان الواصل[g] اليك مطران غنى ومطران فقير : فالمطران الغنى امسكه وعوقه والمطران الفقير سفره[h] ولا تعوقه : فوجهه[i] عاجل وبسرعة وصل[k] الى بلاد الحبشة : واما الآخر فلما وصل اليهم قروا [l] كتبه واذا هم يروا امانة اريوس الكافر هى امانته فقتلوه واحرقوه ودامت بلاد الحبشة على امانة مار يعقوب الى الآن ۞

---

[a] P lässt alles von الى einschl. bis فارسلوا einschliesslich aus. S lässt aus: واعلموه بذلك H hat starke Beschädigungen. Ein grosses Loch in fol. 144 hat fast alles von Zeile 1 الى bis Zeile 5 شهر einschliesslich zerstört. Es scheinen jedoch HVS mit einander übereinzustimmen. — [b] S هو الماسك لباب — [c] H und S يروى — [d] P الملك — [e] S lässt الهدايا aus — [f] Ass. B. O. I. 387 hat irrtümlicherweise ويظيفه — [g] S الوصل — [h] S صرفه — [i] Statt ف hat S لاكن — [h] S وبسره — [k] S schiebt hier noch اليهم ein — [l] S hat statt كتبه einschliesslich bis فقتلوه ausschliesslich: كتابه كتبوا امانته فروها امانة اريوس فقتلوه .....

eines Tages abreisen lassen wollte, da kam der Brief der Königin Theodora und das Dekret des Königs mit dessen Insiegel, in dem er sagte: « Sieh, es kommt zu dir ein armer Maṭrân und ein reicher Maṭrân; den reichen Maṭrân nun, ergreife ihn und halte ihn zurück und den armen Maṭrân, lasse ihn reisen und halte ihn nicht zurück ». Da schickte er ihn schleunigst weiter, und er kam in Eile zum Lande der Abessinier. Der Andere aber, als er bei ihnen anlangte, und man sein Schreiben gelesen und man gesehen hatte, dass der Glaube des Arios des Ungläubigen sein Glaube sei, da tötete man ihn und verbrannte man ihn, und es blieb das Land der Abessinier im Glauben des Ja'qûβ bis jetzt.

وما لى ما[a] اقول عن مارى ساويروس بطريرك انطاكية وتعاليمه الروحانية وتفاسيره لكتب الله على التوحيد[b] واتحاد اللاهوت بالناسوت الذى طردوه الملكية من كرسيه ونفوه الى بلاد القبط وتنيح فى دير الزجاج فى برية الاسكندرية : ومن بعض عجايبه انه دخل الى مصر واول دخوله اليها فعبر الى كنيسة الست السيدة التى تعرف بالمعلقة بمصر فرقف[c] عند الباب وكان المطران يقدس[d] على المذبح : وفيما هو يرشم بالصليب على الشعب كترتيب الخدمة واذا الملايكة قد خطفوا الصينية والكأس من على المذبح من قدامه ولما التفت يريد ان يكمل القداس فما لقا[e]

[a] S ohne ما — [b] S على الثاليث والتوحيد — [c] S فوق — [d] nur S يقدس — [e] S لا لقى —

(XIX). Severus, Patriarch von Antiocheia, einer der Hauptkämpfer für den Monophysitismus, geb. zu Sozopolis in Pisidien, hatte den Patriarchalsitz zu Antiocheia von 512 bis 519 inne, wurde dann vertrieben und floh nach Aegypten. Sein Todesjahr steht nicht fest. Nach Assemani *B. O.* II 54 starb er 8 Februar 538 (so Dionysios von Tell-mḥrê). Bar-'E.r. lässt ihn (*Chron. Eccl.* I 211) bei Alexandreia in Ksû'â im Februar sterben, aber im Jahre 543; Johannes von Ephesos bei Land *Anecd.* II 248 giebt an, dass Severus in der ägyptischen Wüste, südlich von Alexandreia, krank geworden, dann nach Ksû'â (Schreibfehler oder andere Form für Ksû'â?) gebracht worden und dort gestorben sei. Letzteres stimmt halbwegs zu den Angaben unseres Autors, der seinen Tod in das Kloster Ezzaggâg in elbarrije el'iskanderije versetzt. Auf welche Schrift des Severus unser Autor anspielt, und ob er überhaupt eine bestimmte, einzelne Schrift im Auge hat, lässt sich bei der Unbestimmtheit seines Ausdruckes nicht feststellen. Ueber die Vereinigung der beiden Naturen äusserte sich Severus wohl in jeder grössern Schrift. Woher die Legende vom Zelebrieren in der Mu'allaqa stammt, lässt sich nicht nachweisen. Sie findet sich noch einmal, etwas kürzer am Schlusse der «Abhandlung». *Sach. 43* fol. 93ª u. b. Ueber das Leben des Severus vgl. Bar-Eḇr. *Chron. eccl.* I 187-194. 21/2. Joh. Eph. in Land *Anecd.* II 246,9. Assem. *B. O. I.* 494. 570, II 55. Wright *Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum* I 322/4. Sachau *Katal.* 97/8 (*Sach. 321* enthält zwei Viten des Severus, vgl. Spanuth *Zacharias Rhetor, das Leben des Severus v. Ant. in syr. Uebers.* Göttingen 1893).

Ich will nun von Severus (XIX), dem Patriarchen von Antiocheia, sprechen und von seiner geistlichen Lehre und seinen Erklärungen zu den Schriften Gottes über die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit, den die Melkiten von seinem Sitze verjagt und ins Land der Kopten vertrieben haben, und der jetzt in dem Kloster des Glasers (XX) in der Flur von Alexandreia zur Ruhe bestattet liegt. Nun von einem seiner Wunder! Er kam nach Kairo und das Erste bei seinem Eintreten daselbst war, dass er sich zur Kirche der Herrin, der Gebieterin, begab, welche in Kairo als El-Mu'allaqa (XXI) bekannt ist, und stellte sich an die Türe. Der Maṭrân zelebrierte gerade am Altare.

(XX). Dair ezzaggâg, das Glaserkloster, oder vielleicht ezzagâg, das Glaskloster. Vgl. Makrizi 46: «Dieses Kloster liegt ausserhalb der Stadt Alexandreia und trägt auch den Namen elhâbiṭûm (vgl. dazu 112 Anm. 1), und als Titel hat es den Namen des Bû-gurg des Aelteren. Es war ehemals strenge Verpflichtung für den Patriarchen, dass er sich von El-Mu'allaqa in Kairo nach dem dair ezzaggâg begab (d. h. nach der Proklamation; El-Mu'allaqa war Proklamationskirche, wenigstens zeitweilig). Heutzutage jedoch tut man dies nicht mehr». — Severus starb in Ksû'â (Joh. Eph. bei Land *Anecd.* II 248) oder Ksûṯâ (Bar-'Ebr. *Chron. eccl.* I 211). Ob dieses Ksû'â oder Ksûṯâ mit dair ezzaggâg identisch ist?

(XXI). Eine der Hauptkirchen in Kairo. Vgl. Makr. 49: «Die Kirche El-Mu'allaqa in der Stadt Kairo an der Strasse Qaṣr eš-Šem', unter dem Titel der Herrin (= Maria). Sie steht bei den Kopten in hohem Ansehen und grosser Verehrung. Sie ist verschieden von der Qellâja, von der wir vorhin gesprochen haben» Vgl. (Makr. 36: «El-Qellâja liegt neben el-Mu'allaqa und ist ein Konvent ehrwürdiger Mönche und gelehrter Christen, deren Lebensweise die der Klosterleute ist». Es gibt auch noch ein Frauenkloster el-mu'allaqa, das berühmteste in Kairo. Vgl Makr. 46. Eine Beschreibung der Kirche el-Mu'allaqa bei Butler *The ancient Coptic churches.* Oxford 1884 I 216. Den Namen el-Mu'allaqa, die Hängende, erklärt de Sacy in Abdallatif *Relation de l'Egypte.* Paris 1810 482 als Namen für jegliches Gebäude, das auf Arkaden ruht (ebenso [wörtlich nach de Sacy] in Abu Saliḥ *The churches and monasteries of Egypt ar. and engl. ed. by* B. F. A. Evetts *with notes by* A. I. Butler. Oxford 1895, 23, note 3). — Die Bedeutung der Kirche lässt sich auch daraus ersehen, dass sie zeitweilig Proklamationskirche der alexandrinischen Patriarchen war. So hielt Christodulos 1047 in ihr seine zweite Proklamation (eigentliche Proklamationskirche, die katholica-Kathedrale, war die Kirche St. Sergii). In El-Mu'allaqa liegt Cristodulos auch begraben († 1078). Vgl. Ren *Hist. Patr. Alex.* 424, auch 473/4.

الصينية ولا الكأس قدامه فبكى كثيراً وبقى متحيراً كيف كان السبب فى ذلك : فأتاه صوت يقول له لاجل انك رشمت رشم الصليب على سيد البطاركة بطريرك انطاكية : فقال يا سيدى ما عرفت انه خاضراً وكان الشعب جميعه يسمع ذلك : فطلع ذلك المطران من الهيكل وحثا على الارض وقال له يا ابونا اردغابه[a] ادخل و.ارك وقدس : فقال له ما انا مستحق : قال له انت ـ ابونا بطريرك المدينة المحبة لله[b] انطاكية ادخل بارك وقدس : وان ابونا البطريرك ما كان يعرف بلسان القبطى فدخل وبارك فرجع القربان الى مكانه كما كان اولا وان الاب انبا ساويروس كمل القداس وقرب الناس وزادت المحبة بين جماعة القبط والسريان الى زمان ابونا يوحنا ابن شوشان بطريرك انطاكية ۞

---

a Bei H ist nur اردغا deutlich zu erkennen, به ist unlesbar. S hat am Ende der Zeile اردجا und am Anfang der folgenden: بها . Beide Zeilen sind durch den gewöhnlichen Bindestrich verbunden. Das ا in بها gehört jedoch ursprünglich nicht zu به sondern zu دخل , es wurde erst bei der Korrektur dadurch, dass dem دخل ein neues ا (mit roter Tinte) vorgesetzt wurde zu به gezogen. — b VS الله

(XXII). Jedenfalls das dreifache Kreuzzeichen, mit welchem in orientalischen Riten vor der eigentlichen Messe, der Zelebrans das Volk segnete. Vgl. Ren *Lit. or. coll.* I 223. *(Commentarius de liturgia coptica S. Basilii).*

(XXIII). Jôḥannân bar Šûšan, bekannt durch seine Sammlung und Bearbeitung der Gedichte des Isḥâq von Antiocheia, wurde 1058 Gegenpatriarch von Antiocheia gegen Athanasios Ḥajjê, verzichtete aber bald auf den Patriarchenstuhl, um ihn nach dem Tode des Athanasios wieder zu besteigen (1064). Er starb 1073. Seine Wahl gegen Athanasios siehe bei Bar-'Ebr. *Chron. eccl.* I 435 ff., sein Patriarchat ibid. 445 ff. Unter ihm brach zwischen den Syrern und den

Und als dieser nun das Kreuzzeichen (XXII) über die Gemeinde nach dem Ritus seines Dienstes machte, sieh, da nahm ein Engel die Patene und den Kelch von dem Altartisch vor ihm, und als er sich wieder umwandte und das Opfer vollenden wollte, da fand er nicht mehr die Patene und nicht mehr den Kelch vor sich; da weinte er sehr und blieb im Ungewissen, was der Grund von diesem sei. Da traf ihn eine Stimme, die ihm sagte: « Weil du das Kreuzzeichen über den Herrn der Patriarchen, den Patriarchen von Antiocheia, gemacht hast ». Da sprach er: « O Herr, nicht wusste ich, dass er zugegen sei », und das ganze Volk hörte dies. Da stieg nun dieser Maṭrân vom Tempel herab und kniete sich auf die Erde und sprach zu ihm: « O unser Vater[1] ..... tritt ein und segne und opfere! Da sprach er zu ihm: Nicht bin ich würdig ». Da sprach er zu ihm: « Du, o unser Vater, bist der Patriarch der gottliebenden Stadt Antiocheia, tritt ein und segne und opfere! » Obwohl unser Vater, der Patriarch, die koptische Sprache nicht verstand, trat er ein und segnete. Da kehrte das Opfer an seinen Ort wieder zurück, wie es zuerst gewesen war, und siehe, der Vater Anba Severus vollendete das Opfer, und es näherten sich die Menschen (traten in nähere Beziehungen), und es wuchs die Liebe zwischen der Gemeinde der Kopten und der Syrer bis zu der Zeit unseres Vaters Jôḥannâ, des Sohnes der Susanna, des Patriarchen von Antiocheia (XXIII).

---

[1] Das Folgende kann ich nicht übersetzen. Die zweite Erzählung S. fol. 93 a b hat die betreffende Stelle nicht. Koptisch oder verstümmelter griechischer Titel?

Kopten der Streit über die Verwendung von Oel und Salz beim Opfer aus. Der Vertreter der Kopten war Christodulos, Patriarch von Alexandreia (1047-1078). Vgl. zu diesem Streit zwischen Jôḥannân bar Šûšan und Christodulos Ren *Hist. Patr. Al.* 424/5. *B. O.* II 145, 356. — Es existieren mehrere Schriften des Jôḥannân Bar Šûšan, in denen er teils nebenher, teils *ex professo* über den Gebrauch von Oel und Salz beim Opfer handelt, so ein Brief an einen Patriarchen von Armenien (Vgl. Sachau *Katalog* 569 (Sach. 60 Blatt 3b-7a), an Christo-

فوقع بين السريان وبين القبط على ان السريان[a] يعملوا فى قربانهم الملح والزيت فكتب ابونا[b] يوحنا ابن شوشان سجل يوضع[c] فيه تحقيق الملح والزيت ووضعهما فى القربان ولما كشف لهم الرموزات والشهادات على صحة تحرير جسد المسيح انه يكون[d] كامل بالاربع عناصر والنفس وبين لهم ان داؤود النبي قال عن الخمر والزيت والسميد ومرقوس الانجيلى قال كل ذبيحة بالملح تملح وقول[e] سيدنا ايضاً فى الانجيل ا: هو خبز الحياة ولم يقول انا فطير الحياة والخبز فهو الكامل بالخمر[f] والملح والماء والطحين ✿

وما لى[g] اقول عن مار ساويروس معلم المسكونة اقول عن الثلاث مواهب التى اوهبها الله عز وجل لابونا آدم وهما المملكة والكهنوت والنبوة

---

[a] P lässt السريان aus — [b] S und H schieben البطريرك ein — [c] S ويوضع — [d] S كان — [e] S وقال — [f] S und H الخمير, wohl besser als الخمر — [g] P schiebt ما ein

dulos (Vgl. Zotenberg *Catalogues des manuscrits syriaques* etc. *de la Bibliotheque nationale* 71, *B. O.* II 144 und Ren *Lit. or. coll.* II 23, *B. O.* II 508, u. s. w.) ferner Zotenberg *Catalogues* 54. Ueber den Gebrauch von Oel und Salz beim Opfer uberhaupt vgl. unter anderm *B. O.* II 153 (gegen Ren *Lit. or. coll.* II 66) 154, I 409 und Note II 182. Lamy *De Syrorum fide*. Löwen 1859, 124 und 237. Ueber den Gebrauch gesäuerten Brotes vgl. *B. O.* I 409, II 182. Welche Wichtigkeit der Beobachtung dieser Gebräuche beigelegt wurde, siehe unter anderm bei Bar-'Eḇr. *Chron. eccl.* I 427.

(XXIV). Die Teilung der vollen Ausstattung Adams in drei Untergaben ist ganz naturgemäss. Diese Dreiteilung findet sich auch in der Theologie, welche die Stellung Christi als des Gesalbten und die der Kirche als des fortlebenden mystischen Christus durch das dreifache Amt des Königtums *(regimen)*, Priestertums *(ministerium)* und Prophetentums *(magisterium)* karakterisiert. Auch

Da trat Uneinigkeit zwischen den Syrern und den Kopten ein und zwar deswegen, weil die Syrer in ihrem Opfer Salz und Oel anwenden. Da schrieb unser Vater Jûḥannâ Ibn Sûšan eine Urkunde, in der er die Berechtigung des Salzes und des Oeles und ihres Gebrauches beim Opfer klar auseinandersezte, und als er ihnen die Zeichen und die Zeugnisse aufgedeckt hatte betreffs der rechten Art, den Leib des Messias zu weihen, sieh, gehörten alles in allem dazu die vier Elemente und der Geist, und er erklärte ihnen deutlich, wie David [1], der Prophet, von dem Wein und dem Oel und dem Weizen gesprochen hat, und wie Marcus, der Evangelist, sagt: Jede Opfergabe wird mit Salz gesalzen, und wie auch das Wort des Herrn im Evangelium lautet: Ich bin das Brot des Lebens, während er nicht sagt: Ich bin das ungesäuerte Brot des Lebens. Das Brot aber, dazu gehören der Sauerteig und das Salz und das Wasser und das Mehl.

Was soll ich sprechen von Severus, dem Lehrer des Erdkreises. ich will sprechen von den drei Gaben (XXIV), welche Gott, der Mächtige und Erhabene, unserm Vater Adam verliehen hat, nämlich das Königtum und das Priestertum und das Prophetentum. Und diese sind heutzutage bei eini-

[1] Z. B. Ps. 4, 8 (nach LXX).

dass der Verfasser die Gaben an drei Nationen verteilt, ist so auffällig nicht. Die durch das Fehlen eines Oberhauptes bedingte Zersplitterung der jakobitischen Gemeinschaft in drei Nationalkirchen gab dazu hinreichenden Grund. Im übrigen vgl. den bekannten Spruch des Jordanus von Osnabrück: Deutschland hat das Imperium, Rom das Sacerdotium und Gallien das Studium. Vgl. G. Waitz *Des Jordanus von Osnabrück Buch über das römische Reich* (in den Abhandlungen der hist.-philosophischen Klasse der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. 14. Band 1868–1869) 84. Dass die Abyssinier das Königtum, und die Syrer das Prophetentum erhalten, ist im Hinblick auf die politische Selbständigkeit und Machtstellung der einen und die grosse religiöse Litteratur der andern recht wohl verständlich. Dass aber die Kopten zum Priestertum kommen mit der Begründung, weil sie frei von Zauberei seien, ist befremdlich, wenn man sich nur an die ausserordentlich reiche Zauberlitteratur der Kopten erinnert.

وهما اليوم فى بعض اجناس اولاده : اقول ان المملكة صارت بيد الحبش علانية والكهنوت صار بيد القبط لانهم الى الان لا يكتبوا لا رقوة ولا سحر ولا يكتبوا لسخونة[a] ولا لرمد ولا لوجع الرأس ولا لوجع الاضراس ولا لدودة الحمص ولا لدودة القز ولا لرباط العريس ولا لحل عقد وعلى ما وصفوا الآن ان هذه الامور جميعها توجد عند[b] الموارنة : فهذه غير[c] لايقة : واما النبوة دايماً فهى عند[d] السريان والتفاسير الحلوة والغوامض والحكمة ۞

وما اقول عن الثلاث مواهب اقول عن كنايس اليعاقبة لانها الى اليوم تورى[e] البراهين ويشهد بذلك دير مار موسى ودير مار الياس[f] وغيرهم من الكنايس كثيراً[g] ۞

وما لى اقول عن كنايسنا وديارآتنا اقول الآن عن الجهال[h] الذين يقولون[i] عن دين السيد المسيح لانهم يقولون ان اليعاقبة ما لهم دين : لان ابهات اليعاقبة جميعهم كرزوا بصحة الايمان المستقيم وبوحدانية الطبيعة

---

[a] S السكونه — [b] S und H statt عند : - اليوم وتمل من كهنة — [c] S فهذا ....كلها غير موافقة لدرجات الكهنوت وغير لايقة للنصارى ايضاً واما . H ebenso, nur غير موافقها das folgende Wort ist wahrscheinlich لدركات — [d] S und H النبوة فهى دايم عند — [e] S يروى — [f] VPH اليان — [g] P كثيرة — [h] S und P جهال — [i] S lässt alles von عن einschliesslich bis يقولون einschliesslich aus, wohl nur aus Versehen infolge des doppelten يقولون

gen Gruppen seiner Nachkommen. Ich sage, dass das Königtum allgemeinbekannter Weise in der Hand der Abyssinier und das Priestertum bei den Kopten blieb, denn sie schreiben nicht bis auf den heutigen Tag Zauberei oder Hexerei, und nicht schreiben sie wegen Fieber und nicht wegen Augenentzündung und nicht wegen Kopfschmerz und nicht wegen Zahnschmerz und nicht wegen Erbsenwürmern (?) und nicht wegen Seidenwürmern und nicht wegen des Bindens der Verheirateten (?) und nicht wegen des Lösens von Knoten und wegen dessen, wovon man jetzt sagt, dass sich alle diese Dinge bei den Maroniten finden. Das aber ist nicht passend. Und was das immerwährende Prophetentum angeht, so ist Dies bei den Syrern, und (auch) die süssen Erklärungen und die Geheimnisreden und die Weisheit.

Und was soll ich reden über die drei Gaben? – Ich will reden über die Kirchen der Jakobiten, denn sie zeigen bis heute die Beweise, und es zeugt davon das Kloster Mâr Moses und das Kloster Mâr Elias und andere von den Kirchen in Menge.

Was soll ich reden von unsern Kirchen und unsern Klöstern? – Ich will reden von den Unwissenden, welche von der Religion des Herrn, des Messias, sprechen, indem sie sagen, dass die Jakobiten keine Religion haben. Haben doch die Väter der Jakobiten allesamt über die Reinheit des rechten Glaubens und über die Einheit der Natur und die Einheit der

ووحدانية الاقنوم ووحدانيـة الصفات المسيح وبوحدانية المشيـة ولو يكون الفرق الذى يفرقوه الملكيـة[a] والافرنج والنساطرة والموارنـة صحيح فما كان خفى عن الآباء القديسين الاوليـين والآخرين : ولقد كانوا آبائنا الرسل الاطهار كرزوا باسم الاب والتؤم[b] يعنى الطبيعتين والروح القدس الله واحد وكانت الياصابات قالت العذرى مريم من اين لى هذا ان تأتى ام ربينى[c] وكان ثوما الرسول عامود البيعة يقول زبينى[d] والاهيني وكان السيد يقول له لما رأيت طبايعى امنت فاليصابات ما قالت الا[e] ام ربى من اين لى هذا انه[f] تأتى ام ربى الى[g] وثوما قال[h] ربى والهى[i] قال له لما رأيتنى يا ثوما امنت فالطوبا[k] لمـن لا[l] يرانى ويأمن بى : ولو انه طبيعتين كما[m] شهد اريوس الملعون كانوا الآباء يقولوا مريم والدة ابنين الله الواحد جسدانى والآخر روحانى : ولو ابن[n] ينقسم الى طبيعتـين لكانوا ساير الابهات كرزوا[o] ان مريم والدة نصف الله والانسان الذى يقولوا عنه اصحاب مجمع الرابع فهو النصف الآخر لاجل انهم لا يعتقدون الا باقنوم[p] واحد الطيبعتين :[q]

---

[a] S الملوكية — [b] V والتويم . P والابنـين التوم — [c] S والاهى ربى — [d] S ربيتينى H ربيتى — [e] S lässt الا aus — [f] S ان — [g] S إلِيِي (mit drei كسرة versehen). — [h] S ما قال — [i] S والاهى — [k] S فطـوبا — [l] SH لم — [m] S لما — [n] H ابن الله — [o] S يكرزوا — [p] S الابا اقنوم — [q] H للطيبعتين, besser?

Person und die Einheit der Eigenschaften des Messias und über die Einheit des Willens gepredigt. Und wenn die Trennung, welche die Melkiten und die Franken und die Nestorianer und die Maroniten festsetzen, richtig wäre, so wäre es den hl. Vätern, den frühern und den spätern, nicht verborgen geblieben, und es hätten unsere Väter, die reinen Apostel, im Namen des Vaters und des Zwillings d. h. der beiden Naturen und des Hl. Geistes, des einen Gottes, gepredigt, und es hätte Elisabeth[1] zur Jungfrau Maria gesagt: Woher kommt mir dies, dass die Mutter meiner beiden Herren zu mir kommt, und es hätte Thomas[2], der Apostel, die Säule der Kirche, gesagt: Meine zwei Herren und meine zwei Götter, und es hätte der Herr zu ihm gesagt: Da du gesehen hast meine Naturen, hast du geglaubt. Doch Elisabeth hat nur gesagt: Mutter meines Herrn, woher kommt mir dies, dass die Mutter meines Herrn zu mir kommt, und Thomas sagte: Mein Herr und mein Gott, und er sprach zu ihm: Da du mich gesehen hast, o Thomas, hast du geglaubt. Doch selig, wer nicht sieht, und (doch) an mich glaubt. Und wenn er zwei Naturen gewesen wäre, wie Arius, der Verfluchte, behauptet, so hätten die Väter Maria die Mutter der beiden Söhne des einen Gottes genannt, des einen leiblichen, des andern geistlichen. Und wenn der Sohn sich in zwei Naturen gespalten hätte, so hätten alle Väter gepredigt, dass Maria die Mutter der Hälfte Gottes und des Menschen gewesen wäre, von dem die Teilnehmer am vierten Konzil sagen: Er ist die andere Hälfte, da sie nur eine Person der beiden Naturen annehmen. Was soll ich sie richten[3], ihnen ist einer, der sie richtet. Dem sie einen

---

[1] Luk. 1 § 43.
[2] Joh. 20 § 28.
[3] Joh. 8 § 50.

وما لى ادينهم لان لهم[a] من بدينهم الذى عملوا معه شريك فهو يدينهم لان الدينونة كلها عطيت للسيد[b] المسيح ابن الله ۞

واما بعد ايها المؤمن فانى قد بديت ان أوصف بعض ما ابدعه[c] هذا المجمع[d] الملعون المحروم من فم الرب اعنى المجمع الرابع اول ما رآه الاب اغولاس الرييس ببرية الاسقيط : انه[e] رأى الشياطين بايديهم دفوف وهم يرقصون : فقال لهم ما بالكم فى هذا الفرح كلكم : فتقدم ساطانابيل الذى هو كبيرهم وقال انى اطلعت ابوكم[f] آدم من الجنة وما فرحت وجعلت اولاد شيت يزنوا فى اولاد قايين واحدر رب السماء عليكم[g] الطوفان وما فرحت وخربت ساير الاجيال الذى قبل تجسد[h] المسيح وما فرحت واحوجت اليهود حتى صلبوا المسيح وما فرحت واظهرت عبادة الاصنام وما[i] فرحت واتهمت مريم العذرى بالزنا وما فرحت : وما فرحت[k] الا فى هذا اليوم لانى اكملت مرادى

---

[a] V لانهم — [b] S und P السيد — [c] P ابعد S ابدله — [d] S lässt alles von المجمع ausschliesslich bis المجمع einschliesslich aus. — [e] S انهو راه — [f] S ابونا — [g] V عليهم — [h] P تسجد — [i] S und H schieben hier ein: واحوجت الحنفى حتى قتلوا الرسل وما فرحت — [k] S lässt einmal وما فرحت aus

(XXV). *Hist. Eccl.* III l. IV c. 61 lässt Johannes von Ephesos den Teufel mit seinen Dämonen tanzen aus Freude darüber, dass sie die Christenheit durch den Zwist zwischen Paulus und Jakobus zerrissen haben. Diese Bemerkung des Johannes Ephesinus scheint die Mutter unserer Erzählung vom Gesichte des Vaters Agûlâs zu sein.

Gefährten beigesellt haben, der wird sie richten, denn alles Gericht ist dem Herrn, dem Messias, dem Sohne Gottes, übergeben.

Und nachher, o Gläubiger, da will ich dir zu berichten anfangen, was dies verfluchte Konzil, das vom Munde des Herrn verdammt ist, ich meine das vierte Konzil, begangen hat. Zuerst, was der Vater Agûlâs[1], das Haupt der Wüste Skete, geschaut (XXV) hat. Sieh, er sah die Teufel, indem in ihren Händen Trommeln waren, und während sie tanzten. Da sprach er zu ihnen: « Was habt ihr, dass ihr alle euch so freut? » Da trat Saṭaniel, welcher der Grösste unter ihnen ist, vor und sprach: « Sieh, ich habe euern Vater Adam aus dem Paradies herausgeschafft, doch habe ich mich nicht gefreut, und ich machte die Kinder Seths ehebrechen mit den Kindern Kains, und da liess der Herr die Sündflut über euch hereinbrechen, doch ich freute mich nicht. Und ich verderbte alle Generationen, welche vor der Menschwerdung des Messias waren, doch nicht freute ich mich. Und ich nötigte die Juden, bis sie den Messias kreuzigten, doch ich freute mich nicht. Und ich brachte die Verehrung der Götzenbilder auf, doch nicht freute ich mich, und ich verdächtigte Maria, die Jungfrau, des Ehebruchs, doch nicht freute ich mich. Ich freute mich nur am heutigen Tage, denn ich habe mein Verlangen erfüllt und habe Zwietracht unter die Christen geworfen und Uneinigkeit und Spaltung in den Glauben dieses vierten Konzil, in welchem ein Mann aus Alexandreia mit Namen Dioskuros mich geschmäht hat; denn als ihm mein Freund Markianos (XXVI), der mir aus Liebe

[1] 'Αχόλας, Aquilas.

(XXVI). Dass Markianos dem Dioskuros den Vorsitz auf dem Konzil zu Chalkedon angeboten, ist unrichtig. Dioskuros konnte überhaupt nicht in Frage kommen, da das Konzil ja über ihn und sein Verfahren bei der Räubersynode zu Ephesos zu Gericht sitzen sollte. Tatsächlich leiteten die Gesandten des Papstes Leo I die gesamten Verhandlungen (ausgenommen bei der Aufstellung der 25 Kanones

ورميت بين النصارى الخلف والاشقاق[a] فى امانة هذا المجمع الرابع الذى عيرنى فيه رجل اسكندرانى[b] يدعى ديوسقوروس : لانه لما قال له صاحبي مرقيانوس العامل بهواى وارادتى[c] لا تخالفنى يا ديوسقوروس فانى مزمع ان[d] اعملك رييس هذا المجمع فقال له ديوسقوروس لقد كان ساطانايل رييس ملايكة السماء ولما خالف الله سقط ويكفى ان يكونوا فى هذا المجمع ثلاثة روساء الشيطان[e] وانت ولاؤون : وآخر[f] من الآباء القديسين رأى ان الكنايس كلها قد شحلوها اجناد شبه الذياب وربطوا الصواهل فى المذابح اعنى الخيل وواحد من الملايكة يقول ابكين يا كنايس[g] الله على ما عمل فيكن[h] هذا الزمان الردى لانه قد استجمعوا ست ماية ديب وبدوا ينتروا فى جمالكن ولا عاد يسلم الا القليل منكن[i]

---

a S والانشقاق — b P ohne اسكندرانى — c S بهولاى ارادته . P بهواى ارادته H وارادته — d P lässt ان aus — e S الشياطين — f V واخرا — g S بالكنايس — h S und H فيكم — i V und S منكم

in der 15 Sitzung), während die kaiserlichen Kommissare die äussere Ordnung aufrecht hielten. So sagt auch die Synode selbst in ihrem Briefe an Papst Leo: ὧν (d. h. der Mitglieder der Versammlung) σὺ μὲν ὡς κεφαλὴ μελῶν ἡγεμόνευες ἐν τοῖς τὴν σὴν τάξιν ἐπέχουσι .... βασιλεῖς δὲ πιστοὶ πρὸς εὐκοσμίαν ἐξῆρχον. Vgl. Harduin II 655. Mansi VI 147. Die Mitteilung, dass dem Dioskuros der Vorsitz zu Chalkedon angeboten worden sei, beruht wohl auf einer Verwechslung des Konzils von Chalkedon 451 mit der Räubersynode 449. Auf dieser letzteren wurde Dioskuros vom Kaiser Theodosios dem Jüngeren zum Vorsitzenden gemacht. Ebenso mag auch das Gesicht des jakobitischen Vaters über das Eindringen der Soldaten in die Kirche u. s. w. auf dieser Verwechslung des Konzils von Chalkedon und der Synode zu Ephesos beruhen. Uebrigens bildeten sich über die Verhandlung schnell allerlei Legenden je nach der Partei. Makrîzi 16 weiss sogar zu

zu mir meinen Willen ausführte, sagte: Widersteh' mir nicht, o Dioskuros, denn ich bin fest entschlossen, dich zum Vorsitzenden dieses Konzils zu machen, da sagte Dioskuros zu ihm: Es ist Sataniel das Haupt der Engel des Himmels gewesen und, als er sich gegen Gott auflehnte, gestürzt worden, und es genügt, dass in diesem Konzil drei Häupter sind, der Teufel, du und Leo ». Und ein anderer von den hl. Vätern sah, dass die Soldaten die Kirchen alle insgesamt beraubten, Wölfen gleich, und das sie die Wieherer, ich meine die Pferde, an den Altären anbanden, und dass einer von den Engeln sprach: « Weinet, ihr Kirchen Gottes über das, was an euch in dieser schlimmen Zeit getan wird. Denn schon haben sich 600 Wölfe zusammengerottet und haben angefangen, an eurer Pracht zu rauben, nur mehr wenig von euch ist wohlbehalten geblieben, o ihr Kirchen Gottes! » Damals als dieses Konzil sich zusammentat, da warf der Teufel die Zwietracht unter die Christen, da bemächtigte sich Markianos der Herrschaft und heiratete die Schwester (XXVII) des Königs Theodosios des Jüngeren, und siehe, sie machte sich ein Konzil und nannte die Christen mit dem Namen des Königs, ihres Gemahls, und es begann der Feind des Guten zu tanzen. Damals sandte der König Markianos seine Statthalter in die Länder, damit sie allen Untertanen verkündeten und mitteilten, dass der König Markianos siegreich geblieben, sein Feind aber

---

erzählen, dass Dioskuros von Markianos und besonders von Pulcheria misshandelt worden sei, und zwar habe Letztere ihm einen solch wuchtigen Schlag ins Gesicht versetzt, dass zwei Backenzähne ausgebrochen worden seien; auch sei ihm der Bart ausgerauft worden. — Ueber die Verhandlungen bei der Ausschliessung des Dioskuros vgl. besonders Hefele *Konziliengeschichte* 2 Aufl. II 423.

(XXVII). Pulcheria, Tochter des Arkadios (395-408), Schwester des Theodosios II, wurde am 4 Juli 414 als *augusta* und *imperatrix* ausgerufen. 450 heiratete sie, als sie nach dem Tode ihres Bruders Alleinherrscherin wurde, den General und Staatsmann Markianos. Sie starb 15 Februar 453 (Fest am 10 Sept.). Sie besass grosse Energie, die sie sowohl in politischer wie in religiöser Hinsicht bekundete. Ihre Stellung zum Konzil von Chalcedon siehe bei Hefele *Konziliengeschichte* II.

يا كنايس الله نعالى: ثم انه لما اجتمع هذا المجمع فوقع[a] الشيطان الخالف
بين النصارى فتسلطن مرقيان وتزوج احت الملك ثودوسيوس الصغير
وانها عملت لها[b] مجمع واسمت النصارى باسم الملك زوجها وبدا[c] عدو
الخيرات يرقص: ثم[d] ان الملك مرقيان ارسل نوابه الى البلاد بان يعلموا
ويعرفوا لساير العباد ان الملك مرقيان انتصر وعدوه انكسر وهذه هى
امانته اقروها فى الهياكل واشرحوها فى الكنايس على الهياكل والانابل
وهى انها تتضمن وتعتقد ان المسيح طبيعتين ومشيتين واقنوم لا غير فلا

---

a P ورمى V ورمـا — b V لهذا — c V وبدو — d S und H فمن عمله, beide ohne ثم.

(XXVIII). Ein prächtiges Gegenstük zum Zuge Sabas nach Jerusalem, wenn nicht, was wohl wahrscheinlicher ist, das Urbild, weiss M a k r i z i 17 u. 18 zu erzählen. Auch berichtet er p. 18 von einem Raubzuge der Samaritaner gegen Jerusalem und von ihrer Strafe. Es scheint, als ob unser Autor mit derselben Freiheit, mit der er Ja'qûb Burdâ'ânâ zu den Abyssiniern sendet, auch hier Geschichte gemacht hat. Markianos sendet zwar auch einen Feldherrn nach Jerusalem, jedoch nicht aus religiösen Motiven, sondern um die Ruhe in Jerusalem wieder herzustellen, die durch Theodosios, den Mönch, gestört worden war. Juvenalis, der Bischof von Jerusalem, hatte vor dem monophysitischen Mönch Theodosius fliehen müssen. Theodosios sandte ihm Meuchelmörder nach, durch Irrtum aber wurde nicht Juvenalis, sondern Severianus, Bischof von Scythopolis, getötet. (Vgl. M a n s i VII, 485). Theodosios und seine Anhänger verübten nun als die tatsächlichen Herrscher in Jerusalem die grössten Gewalttätigkeiten. Dagegen sandte Markianos seine Expedition. In seinem Schreiben an den Archimandriten, die Mönche und das Volk von Jerusalem spricht er sich über seine Absicht und den Grund der Expedition klar aus (vgl. M a n s i VII 488-496). Die Expedition war erfolgreich. Theodosios floh und zwar, wie es hiess, nach dem Berge Sinai. Markianos sandte nun an den Bischof Makarios und die Mönche des Berges Sinai ein Schreiben mit der Bitte um Auslieferung des Theodosios. Er wiederholt die Anklagen gegen ihn und macht ihn verantwortlich für alle Greuel, die in Jerusalem verübt worden seien. Er wünscht seine Auslieferung, nicht um ihn zu strafen, sondern um zu verhindern, dass er noch mehr Unerfahrene zu Irrtum und zu Unglück bringe. Vgl. M a n s i VII 481.

zerschmettert sei. Und dies war sein Glaube. Sie liessen ihn in den Tempeln lesen und in den Kirchen erklären auf den Altären und auf den Kanzeln [2], und dieser enthält und bekräftigt das Bekenntnis, dass der Messias zwei Naturen und zwei Willen und eine Person sei, nicht anders. Da soll einer (nur einmal) sich nicht darein vertiefen. (?) so geht er zu Grunde, und es soll nur einmal einer davor nicht auf sein Angesicht fallen, (?) er wird getötet und verbrannt. Damals war unter den Statthaltern eine Person mit Namen Sâbâ (XXVIII), dem die Melkiten den Beinamen Es-sîqî gege-

---

[1] أَنبل pl. أَنابل wohl = ἔμβων der Lottner, mit Umlautung des n zu l wie auch sonst häufiger in den semitischen Dialekten.

Diese beiden Briefe des Kaisers Markianos sind unvergängliche Denkmale seiner Milde und seiner Sorge für seine Untertanen. Markianos war wirklich nicht nur ein tüchtiger Politiker und Krieger, sondern auch ein wohlwollender Vater für sein Land, ein ganz anderer Herrscher, als ihn die religiöse Voreingenommenheit unsers Autors uns schildert. In seinem Schreiben heisst der Feldherr Dorotheos, unser Verfasser nennt ihn Saba. Ein Saba als Haupt einer Expedition des Kaisers Markianos nach Jerusalem ist nicht bekannt. Es liegt wohl auch hier wieder eine Verwechslung vor und zwar mit Saba, dem Parteigänger des Bischofs Elias von Jerusalem, einem eifrigen Gegner der Monophysiten. Saba (Sabas, Sabbas) geboren 439 zu Mutalasca bei Kaisareia in Kappadokien), Schüler des Euthymios († 473), des Stifters eines sehr berühmten, heute noch bestehenden Klosters am Kedronbach bei Jerusalem, später Oberer dieses Klosters, das nach ihm das Sabaskloster benannt wurde, um 490 durch den Patriarchen von Konstantinopel Sallustius zum Priester geweiht, weil die Mönche nur einen Priester zum Vorsteher zu haben wünschten, ging 511 als Gesandter zum Kaiser Anastasios (491–518), um für den Bischof Elias von Jerusalem gegen Severus und die Monophysiten zu wirken. Seine Mission am kaiserlichen Hofe war von grossem Erfolg gekrönt. 517 brachte er des Elias Nachfolger, den Bischof Johannes von Jerusalem, dazu, die Monophysiten zu verurteilen. Saba starb 5 Dezember 532. Vgl. Loofs in Gebhard und Harnack *Texte und Untersuchungen* III 277/8. Sein Fest ist am 5 Dezember, bei den Kopten am 9 Choiak, (oder Choihak, dem Kihak in arabischer Benennung) = 17 Dezember als höheres Fest. Vgl. Nilles *Calendarium Manuale* I 344 ff. II 699, 711. Seine Vita ist von Kyrillos von Skythopolis verfasst (bei Cotelerius *Monumenta Graecae Ecclesiae*. Paris 1686 III c. 36. 220-376). Zum Streit zwischen Elias und Anastasios vergl. auch Makrizi. 17. Dass die vermutete Verwechslung mit dem hl. Sabas Thatsache ist, ergiebt sich mit ziemlicher Sicherheit auch aus dem Bei

احدا يفتش[a] يهلك ولا احدا يأنف على ذلك يموت ويحرق : وثم انه[b]
من بعض نوابه شخصاً يسمى سابا ويكنوه الملكية السيقى[c] ارسله مرقيان
الى القدس الشريف ليسفك الدماء الزكية وارسله باسم ميطر بوليطوس[d]
ونايب عنه يصلى فيهم[e] ويدين وحط[f] فى رجله الواحدة مهماز النيابة[g]
وفى رجله الاخرة خف القاضيين : وانه دخل الى القيامة المقدسة[h] وهى
مزهرة بانوارها وادعى الكهنة[i] المباركين ليقروا مراسيم الملك مرقيان
ويوضحوا[k] امانته علانيةً مجهراً فادعوا بشديق اكبر الشمامسة واطلعوه
الى فوق الانبل ليقرا الامانة : واذا[l] هى غير الامانة المستقيمة[m] الذى
العارف ينهزم منها هزيمة وانه رمى الكتاب من يده وقال لهم العل طلع
فى المدينة المنصورة قسطنطينية مسيحاً آخر او نزل عليها انجيل غير الذى
عندنا : فنحن ما نأمن الا بامانة آباينا الرسل الاطهار والانبياء الابرار
ونكرز بطبيعة واحدة وبمشية واحدة وباقنوم واحد وبلاهوت واحد
قبل التجسد وبعد التجسد وهذه الامانة فانها زور وبهتان : فقالوا كل

---

[a] S يجشى — [b] S ثم ان — [c] VS السيق H verderbt und unlesbar. — [d] S مطران بوليطوس H und V ميطزربوليطوس — [e] S فيهن — [f] S وكان ; — [g] S und H والنيابة — [h] S ohne المقدسة — [i] S بالكهنة — [k] S ويوضعوا ; P مجهر — [l] V واذ — [m] V lässt alles von العرف einschliesslich bis وانه einschliesslich aus.

namen السَّيِق oder wohl besser السَّيِقَى. السَّيِق ist offenbar mit [illegible] *saeptum*, *fanum*, Laura identisch. السَّيقَى ist also ein Laurenbewohner oder Laurenstifter oder dergl. Dieser Beiname passt ganz vorzüglich zum hl. Sabas, der

ben hatten. Den sandte Markianos nach Jerusalem, dem erhabenen, damit er das unschuldige Blut vergiesse, und er sandte ihn als Metropoliten und als Stellvertreter von sich, er solle beten unter ihnen und richten, und er trug an seinem einen Fuss den Sporn der Statthalterschaft und an seinem andern Fuss den Schuh der Richter. Und sieh, er trat in die geheiligte Auferstehungskirche ein, während sie in ihren Lichtern strahlte, und er rief die gesegneten Priester zu sich, damit sie die Dekrete des Königs Markianos läsen und seinen Glauben öffentlich mit lauter Stimme erklärten. Da liessen sie den Šidjâq, den obersten der Diakone, herbeirufen und liessen ihn auf den Ambo hinaufsteigen, damit er seinen Glauben vorlese, und sieh, es war ein anderer als der rechte Glaube, einer, vor dem der Kundige in Flucht davoneilt. Da warf er das Schreiben aus seiner Hand und sprach zu ihnen: « Vielleicht ist in der siegreichen Stadt Konstantinopel ein anderer Messias aufgegangen, oder es ist über sie ein anderes Evangelium als das, welches wir haben, herabgestiegen; doch wir glauben nur den Glauben unserer Väter, der reinen Apostel und der fleckenlosen Propheten, und predigen eine einzige Natur und einen einzigen Willen und eine einzige Person und eine einzige Gottheit vor der Menschwerdung und nach der Menschwerdung. Und dieser Glaube, der ist Falschheit und Verleumdung ». Da sagten alle Gläubigen: « Jawohl, das ist recht ». Und sieh, Sâbâ, der Abgesandte des Königs, erzürnte gar sehr, als er diese Rede hörte, und tötete diesen Diakon an der Türe des Grabes des Herrn, des Messias, und er befahl, dass man die Christen beraube und ihre Frauen schände. Da flohen die Gläubigen zu einem

---

die von Euthymios gestiftete Laura zu solcher Blüte brachte und so innig mit derselben verwachsen war, dass sie noch bis auf den heutigen Tag seinen Namen trägt: سيق سابا. (Vgl. Z. D. M. G. LIV S. 336 ff. und auch Bd. I 1847, 148; wo Fleicher Es-sîq mit « Zellengallerie » übersetzt).

المؤمنين نعم هذا هو الحق : وان سابا رسول الملك لما سمع هذا الكلام اغتاظ جداً وقتل دلك الشماس على باب قبر السيد المسيح وامر ان ينهبوا النصارى ويفسقوا [a] فى نسايهم : فهربوا المؤمنين الى موضع يسمى الجسمانية والتجوا الى قبر مريم العذرى فوقعت عليهم العين الردية فجاء سابا [b] الذى يسمى السيقى [c] الملعون فقتل فى ذلك اليوم ستة وعشرين الف شهيد على اسم السيد المسيح وسبعة وعشرين امرأة فسق فيهم المحروم سابا [d] وسلمت امرأة الشدياق الذي قتلوه [e] الملكية [f] ونايبهم : ثم انه ما ارتضى بهذا الفعل بل انه قطع [g] اثنيعشر الف اصبع من النصارى الذين ما رضيوا يصلبوا بالاصبعين [h] وهذه اول ثمار المجمع الرابع : وان الآباء سموا هذا المجمع قاتل الشهداء والى اليوم دامت البغضة والحسد

[a] P وفسقوا — [b] S lässt alles von الذى einschliesslich bis الملعون einschliesslich aus. — [c] VHS السيق — [d] S und H fügen السيق bei — [e] V قتله — [f] الملوكية — [g] Für das Folgende hat S اثنيعشر اصبع من اصابع النصارى — [h] S und H haben بالاثنين statt بالاصبعين

(XXIX). Zum Ausdruck des Glaubens an eine Natur und eine Person in Christus pflegen die Monophysiten das Kreuzzeichen mit nur einem Finger zu machen. Im Gegensatz hierzu bildete sich, jedoch nicht allgemein, bei den Dyophysiten die Sitte, das Kreuz mit zwei Fingern zu machen. Vgl. Gretser *De cruce Christi tom. I pars II lib. IV de sancta cruce c. 1.* Naironus *Euoplia* 30 teilt eine Stelle aus Davids Barpaulos' Dialog zwischen einem Melkiten und einem Jakobiten mit: « Es sagte der Melkit: Sagt mir, weshalb macht Ihr das Kreuzzeichen mit einem Finger? Da sprach der Jakobit zu ihm: Siehe, Christus ist nur Einer, das Wort Gottes, das Fleisch geworden ist, und nicht ist er Zwei; und er ist gekreuzigt worden auf *einem* Kreuz, und gekreuzigt worden ist er nur ein einziges Mal; aus diesen Gründen machen wir das Kreuz mit

Orte, der Elgismânîje genannt wird, und suchten Schutz[1] beim Grabe der Jungfrau Maria. Da fiel auf sie das böse Auge, da kam Sâbâ mit dem Namen Es-sîqî, der Verfluchte, und tötete an diesem Tage 26,000 Blutzeugen wegen des Namens des Herrn, des Messias, und 27 Frauen, welche Sâbâ, der Verfluchte, geschändet hatte, während das Weib des Sidjâq, den die Melkiten und ihr Statthalter getötet hatten, unversehrt blieb. Darauf gab er sich mit dieser Tat nicht zufrieden, sondern er schnitt 12,000 Finger den Christen ab, welche sich nicht dazu verstanden, mit zwei Fingern (XXIX) das Kreuzzeichen zu machen. Dies nun war die erste Frucht des vierten Konzil, und (daher) nannten die Väter dieses Konzil das Martyrermordende, und bis auf den heutigen Tag hat der Hass und die Abneigung und der Widerwille zwischen ihnen d. h. zwischen der Gemeinde der Melkiten und den übrigen Gemeinden fortgedauert. Und immer noch

---

[1] آلتَّجَوُّا = التجوا

nur einem Finger.» Vgl. ferner *B. O.* I 633 (II), und 626 (XXX u. XXXI), Naironus a.a. O. 29 und 31, Bar-'Eβrâjâ *Chron. Eccl.* 427 ff. (*B. O.* II 356) und den Anfang des zweiten Teiles des vorliegenden Traktates (*Sach. 43*, Fol. 60ᵃ ff. Bei beiden Parteien, den Monophysiten wie den Dyophysiten, scheint das Fingerabschneiden zum eisernen Bestand der Grausamkeiten oder vielleicht auch bloss der Anklagen gehört zu haben. So heisst es in dem Kalendarium der monophysitischen Kopten zum 29 September: *(Festum) 80000 digitorum, quos amputaverunt Graeci Alexandriae benedicto populo Aegyptiorum eo, quod signum crucis unico digito formarunt.* Vgl. Nilles *Calendarium* I 289. Andererseits werfen die Dyophysiten dem Pachomios, dem Bischof von Saka, vor, dass er mit Hülfe des Statthalters Abû-l-gaiš Ḥamârawaihi 'Aḥmed ben Ṭûlûn, (270-280 H) dem melkitischen Patriarchen in Alexandreia die beiden Finger des Segnens an der rechten Hand habe abschneiden lassen. Vgl. Renaudot *Hist. Patr. Al.* 329. Dass hier bei dem Verfasser unseres Traktates auch das Fingerabschneiden mit unter den Greueltaten des Wüterichs Saba figuriert, ist weiter nicht verwunderlich, zumal es sich ja nur um 12000 Finger handelt. Auch das Schänden der Frauen ist ziemlich selbstverständlich, wundern muss man sich nur über die geringe Zahl (27). Ob da nicht ألف ausgefallen ist; denn 27 ist doch für einen Schriftsteller wie den unsern, der mit Tausenden zu arbeiten pflegt, eigentlich gar nicht der Mühe wert.

بينهم[a] يعنى بين طايفة الملكية وبين ساير الطوايف وعادت النصارى تفزع وتخاف من النهب والفسق وقطع الاصابع وصلبوا جماعة من المؤمنين باصبعين[b] مثل طايفة الملكية الى يومنا هذا واحتجوا بعض النصارى فى ذلك[c] بالمسلين وبرفعهم الاصبع الواحد[d] وداموا على الخوف والفزع ۞

[a] P und S فيهم — [b] S باصبعتين — [c] V فى بذلك — [d] P الواحدة



ängstigen und fürchten die Christen sich vor dem Berauben und dem Schänden und dem Abschneiden der Finger, und eine Masse von den Gläubigen machen das Kreuzzeichen mit zwei Fingern gerade wie die Melkiten bis auf den heutigen Tag, und zur Entschuldigung weisen sie hin auf die Muslims und darauf, das diese den einen Finger erheben, während sie doch in Wirklichkeit in Furcht und Angst geblieben sind.



Eine syrisch-melchitische Allerheiligenlitanei.

Herausgegeben mit einleitenden Bemerkungen
über orientalische Parallelen der *litaniae omnium sanctorum*.

Von

Dr. Anton Baumstark

Das Wesen, der Ursprung und die Entwicklungsgeschichte der s. g. Litaneien abendländischer, näherhin der römischen Liturgie und besonders des ältesten und bedeutsamsten dieser Formulare, der *litaniae* schlechthin oder *litaniae omnium sanctorum*, bilden ein Problem liturgiegeschichtlicher Forschung, dem in neuerer Zeit von verschiedener Seite näher getreten wurde.

Festen Boden wird man hier wie so oft nur unter die Füsse bekommen, wenn man das Abendländisch-Römische im grossen Zusammenhang des allgemein Altkirchlichen d. h. unter Vergleich der christlich-orientalischen Parallelerscheinungen betrachtet. Das Recht, wie Usener[1] es tut, die römischen *litaniae* als etwas völlig Eigenartiges unmittelbar an die — ihrem Karakter nach übrigens gar nicht näher bekannten — *indigitamenta* des heidnisch-stadtrömischen Kultus anzuknüpfen, dieses Recht hätte man nur, wenn auch wenigstens ein einziger Bestandteil des abendländischen Formulares schlagender Parallelen in der christlichen Liturgie des Ostens entbehrte.

Es bezeichnete daher eine dankenswerte Förderung der Litaneiforschung, als unlängst Schermann[2] in einer kleinen Publikation vier griechische Litaneien mit Heiligenanrufungen zusammenstellte. Doch hat nur die Hälfte des von ihm Gebotenen den Wert selbständiger orientalischer Parallelen. Denn die Litanei des Psalterium Aethelstianum steht unverkennbar unter lateinischem Einfluss, und ein Gleiches ist mindestens höchst wahrscheinlich bei dem italo-griechischen Formular der Hdschr. Γ. β. VI. zu Grot-

---

[1] *Das Weihnachtsfest.* 296.
[2] *Griechische Litaneien.* RQS. XVII 331-338.

taferrata. Sodann hat Schermann es auch unterlassen seine Gabe organisch in das ausgedehnte Material ähnlicher Art einzuordnen, das an allen Ecken und Enden längst gedruckt vorliegt, leider aber keine genügende Beachtung findet.

Ein Ueberblick über dieses Material mag im Folgenden der Veröffentlichung einer kurzen syrischen Allerheiligenlitanei als Einleitung dienen. Es handelt sich um Material scheinbar sehr verschiedener Natur, wie ja auch die römisch-abendländischen *litaniae omnium sanctorum* höchst verschiedenartige Elemente vereinigen.

Von Einleitung und Schluss abgesehen, lassen sich hier näherhin drei grosse Bestandteile unterscheiden die im Weiteren der Kürze halber mit A, B und C bezeichnet werden. A bilden die Anrufungen der allerheiligsten Dreifaltigkeit, welche mit *miserere nobis,* und diejenigen einzelner Heiliger oder ganzer Klassen von Heiligen, welche mit *ora(te) pro nobis* beantwortet werden. Für B ist die gemeinsame Antwort *libera nos, Domine* karakteristisch. Durch die Praeposition *A(b)* eingeleitete Angaben einzelner Uebel, von welchen Befreiung oder Errettung erfleht wird, stehen an erster, durch *Per* eingeleitete Bezeichnungen der Hauptgeheimnisse der Heilsökonomie Christi als der Mittel oder der Bestimmungsgründe der gewünschten göttlichen Errettung stehen an zweiter Stelle. C endlich ist eine Liste mit der Konjunktion *Ut* eingeführter Spezialbitten für alle möglichen Angelegenheiten, welche jeweils die Antwort *Te rogamus audi nos* ergänzt. Uebergangsglieder stehen, gewissermassen als Sperren, zwischen den einzelnen Bestandteilen, und scheinen noch heute deren ursprüngliche Selbständigkeit zu verraten.

In C hat Duchesne[1] längst ein Seitenstück zu dem unter verschiedenen Namen erscheinenden, wohl aber noch am besten als ἐκτενής oder συναπτή zu bezeichnenden allgemeinen Kirchengebet orientalischer Liturgie erkannt. Er hat zweifellos Recht, wenn wir Form und Inhalt des Stückes ins Auge fassen, ohne dass indessen damit auch schon etwas über dessen älteste Funktion im Organismus der römischen Liturgie entschieden wäre. Einen Nachhall, wenngleich nicht den einzigen oder auch nur den bezeichnendsten Nachhall, bildet dasselbe für Rom von jenem schon durch den Martyr-Philosophen Justinos bezeugten allgemeinen Gemeindegebete, das seine ursprüngliche Stelle im eucharistischen Sonntags-

---

[1] *Origines du culte chrétien.* 3 Aufl. 165.

gottesdienst zwischen den Schriftlesungen bezw. der Homilie und den Vorbereitungsakten der im engeren Sinne eucharistischen Feier hatte. In orientalischer Liturgie hat dieses altchristliche Gebet, das zu Rom sich am getreuesten in den *orationes sollemnes* des Karfreitags spiegelt, eine fast unübersehbare Verbreitung durch alle Schichten des Gottesdienstes und zum Teile eine sehr verschiedene formale Ausgestaltung gefunden. Auch nur in flüchtigem Ueberblick auf alle einschlägigen Fragen einzugehen, würde hier schon zu weit führen. Man findet das Material, soweit die eucharistische Liturgie in Betracht kommt, beinahe vollständig bei Brightman *Liturgies Eastern and Western*. Oxford 1896. Bezüglich der 'Εκτενής-συναπτή in anderen Teilen des griechischen Gottesdienstes kann man sich in den liturgischen Ausgaben der Propaganda, von Venedig, Konstantinopel und Athen leicht Rates erholen. Besonders bequem ist das Material sodann noch für die koptische Kirche in der von Tuki besorgten Propaganda-Ausgabe ihres Euchologion oder Pontifikale [1] zugänglich. Endlich sind die gemeingiltigen ostsyrischen (von Hause aus nestorianischen) Formulare in jedem der drei Bände des von Bedjan bearbeitenen *Breviarium Chaldaicum* 341*–347* gedruckt.

Diese Letztgenannten bieten uns nun aber eine Parallele nicht nur zu Teil C sondern auch zu Teil B der römischen *litaniae*. Der langen Reihe durch ܥܠ *(pro)* eingeleiteter und mit ܢܨܠܐ *(oremus)* beantworteter Spezialbitten geht hier nämlich eine kürzere Reihe von Anrufungen mehr allgemeinen Karakters voran, auf welche man mit ܒܥܝܢܢ ܡܢܟ *(Rogamus te)* antwortet. Wie die abendländischen von B richten sich diese näherhin an Christus, und — allerdings, nach der verschiedenen Festzeit wechselnd, nur auf eines — der Hauptgeheimnisse der Oekonomie Christi nimmt denn auch eine dieser Anrufungen Bezug:

ܗܘ ܕܒܡܘܠܕܗ (ܕܒܕܢܚܗ، ܕܒܨܘܡܗ،
ܕܒܡܥܠܬܗ، ܕܒܩܝܡܬܗ، ܕܒܣܘܠܩܗ،
ܕܒܡܫܕܪܘܬܗ، ܕܒܨܠܝܒܗ ܩܕܝܫܐ)
ܚܕܝ ܠܐܪܥܐ ܘܦܨܚ ܠܫܡܝܐ. ܒܥܝܢܢ
ܡܢܟ.

" Der durch seine Geburt (seine Erscheinung, sein Fasten, seinen Einzug, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt, seine Geistessendung, sein hl. Kreuz) die Erde erfreute und den Himmel mit Jubel erfüllte, wir bitten dich ".

Die enge Verwandtschaft mit den Litaneirufen *Per mysterium sanctae incarnationis tuae* u. s. w. ist hier unverkennbar.

---

[1] Zwei Bände. Rom (ohne Jahreszahl)

Eine nicht minder augenfällige Parallele zu A zeigen dann aber andere orientalische ἐκτενεῖς an ihrem Schluss. Das Einfachste weist hier die byzantinische Liturgie auf an der Formel [1]: Τῆς παναγίας ἀχράντου ὑπερευλογουμένης ἐνδόξου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας μετὰ πάντων τῶν ἁγίων μνημονεύσαντες (ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους καὶ πᾶσαν τὴν ζωὴν ἡμῶν Χριστῷ τῷ Θεῷ παραθώμεθα). Noch weit deutlicher gemahnt an die Allerheiligenlitanei das entsprechende Stück der (griechischen) Jakobos-Liturgie [2]: Τῆς παναγίας ἀχράντου ὑπερενδόξου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ ἐνδόξου προφήτου, προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ, τῶν θείων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων, ἐνδόξων προφητῶν καὶ ἀθλοφόρων μαρτύρων μετὰ πάντων τῶν ἁγίων καὶ δικαίων μνημονεύσαντες u. s. w. Wir haben hier bereits verschiedene Heiligenklassen und ausser der Gottesmutter auch den Täufer mit Namen genannt. Koptisch–arabische Litaneienformulare gehen aber selbst hierüber noch entschieden hinaus. Gerade in den ägyptischen Messliturgien weist allerdings das allgemeine Kirchengebet eine Heiligenkommemoration am Schlusse nicht auf [3]. Das Nämliche gilt von einem jüngst edierten Kirchengebet, das in barbarischem Griechisch und in koptischer Schrift selbständig überliefert ist [4], und von der aus einem koptischen Texte geflossenen hochinteressanten ἐκτενής der abessynischen Taufliturgie [5]. Auch in dem Tukischen "Euchologion" schliesst ein einschlägiges Formular wohl einmal mit der blossen Erwähnung der Muttergottes, des hl. Markus und "aller Heiligen" [6]:

ϩⲓϫⲉⲛ ⲛⲓ ⲡⲣⲉⲥⲃⲓⲁ	بشفاعات سيدتنا كلنا	*Intercessionibus do-*
ⲛϫⲉ ϫⲉⲛⲟⲥ ϫⲏⲣⲉⲛ ϯ	والدة الله الطاهرة القديسة	*minae omnium nost-*
ⲑⲉⲟⲧⲟⲕⲟⲥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ϯ	مريم وطلبـــات القديس	*rum purae Dei gene-*
ⲁⲅⲓⲁ ⲙⲁⲣⲓⲁ : ⲛⲉⲙ ⲛⲓ ϯ	مرقس الانجيلى وكل مصاف	*tricis S. Mariae et*
ϩⲟ ⲛϫⲉ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲛⲉⲩⲁⲅ-	القديسيـــن : يـــا رب	*precibus S. Marci e-*
ⲧⲉⲗⲓⲥⲧⲏⲥ ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ· ⲛⲉⲙ	ارحم ۞	*vangelistae et omnis*
ⲡⲭⲟⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲛⲧⲉ ⲛⲓ-		*chori sanctorum: Do-*
ⲁⲅⲓⲟⲥ: ⲕⲩⲣⲓⲉ ⲉⲗⲉⲏⲥⲟⲛ ⁘		*mine miserere.*

[1] Brightman *Liturgies Eastern and Western.* 363. 382.

[2] A. a. O. 35. 40. 48 f. 66.

[3] Vgl. Brightman 119-122. 158-161. Renaudot *Liturgiarum orientalium collectio* (Frankfurter Neudruck). I 8-11.

[4] Vgl. Junker-Schubert *Ein griechisch-koptisches Kirchengebet* in *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* XL 1-31.

[5] In lateinischer Uebersetzung bei Migne P. S. L. CXXXVIII 938-943.

[6] I ρϥμ.

Doch in dasselbe äussere Schema fügt sich hier in anderen Fällen ein ungleich reicherer Inhalt. Mehrfach werden hinter der Gottesmutter die drei Erzengel Michael, Gabriël und Raphaël mit Namen genannt [1]. Zwischen ihnen und dem Evangelisten Markus erscheint wohl auch der Protomartyr Stephanos [2], oder es folgen auf die Erzengel statt des hl. Markus die vier "unkörperlichen Lebewesen" der Evangelistensymbole, die vierundzwanzig Aeltesten der Apokalypse und Johannes der Täufer [3]. Derartiges ist dann sachlich schon eine kleine Allerheiligenlitanei und es tritt vollends auch formal A recht nahe, wenn daraus bis an drei selbständige Akklamationen gebildet werden, deren jede das Κύριε ἐλέησον der Gemeinde beantwortet [4].

Man könnte sich angesichts solcher Erscheinungen einen Augenblick lang zu dem Gedanken versucht fühlen, das allgemeine Kirchengebet des Orients sei von Hause aus den römischen *litaniae* völlig konform gewesen und es habe erst im Laufe der Zeit die Gegenstücke zu A und B ganz verloren oder sich zu rudimentären Bestandteilen zurückbilden sehen.

Indessen Umstände von entscheidender Tragweite verbieten eine solche Annahme. Schon, dass kein einziges orientalisches Formular zugleich Parallelen zu A und B enthält, muss mindestens auffallen. Einen scharfe Unterschied zwischen dem Orient und Rom bedeutet es sodann, dass die Heiligenkommemoration dort, wenn sie sich überhaupt findet, dem Gegenstück von C folgt, nicht vorangeht. Ferner fehlt dieselbe einmal in den absolut ältesten Formularen der orientalischen ἐκτενής wie in demjenigen von AK VIII und demjenigen der Διαθήκη τοῦ κυρίου. Sie fehlt, wie wir sahen, ebenso in den nach der Natur der Dinge älteren ägyptischen Formularen. Sie fehlt endlich der ἐκτενής in der eucharistischen Liturgie der Armenier, hat also, da diese sich auf jener aufbaut, auch der byzantinischen ἐκτενής ursprünglich gefehlt. Durchweg erweist sie sich somit im Orient selbst als ein späterer Zusatz, und andererseits fehlt sie in abendländischen Seitenstücken zu dem allgemeinen Kirchengebet des Morgenlandes, wie sie Rom an den erwähnten *orationes sollemnes* des Karfreitags

---

[1] A. a. O. II ⲓⲩϥ. ⲓⲗⲓ. ⲣϥⲁ.
[2] A. a. O. II ⲓⲗⲓ.
[3] A. a. O. II ⲣϥⲁ.
[4] A. a. O. II ⲓⲩϥ.

und wie sie die ausserrömische bezw. vorrömische Messe in Spanien, Mailand und Irland darbietet.

Doch nicht um einfache Erweiterungen des C entsprechenden Grundstockes orientalischer Formulare handelt es sich bei deren Parallelen zu A und B. Ein weitab von dem allgemeinen Kirchengebet des Apologeten Justinos Heimisches, aber nicht minder als dieses selbst wurzelhaft Urchristliches hat sich hier äusserlich mit der ἐκτενής verbunden. Es ist der Kreis nachweislich von Hause aus exorzistischen Gebetes, in welchem wir noch weit frappanteren orientalischen Parallelen von A und B als den bisher angeführten begegnen.

Die Bedeutung des Exorzistischen für das gesamte frühchristliche Geistesleben ist man unstreitig in jüngster Zeit hin und wieder zu übertreiben geneigt gewesen. Man darf sie aber mindestens ebensowenig unterschätzen. Die von Harnack[1] in das richtige Licht gerückte Tatsache, dass der ursprünglich neben dem προφήτης, dem γλωσσολαλῶν und anderen Charismatikern stehende ἐξορκιστής allein sich einen Platz wenigstens unter den *ordines minores* der endgiltigen hierarchischen Ordnung eroberte und bewahrte, redet deutlich genug. Nicht minder deutlich redet die breite Schicht exorzistischen Gebetes, die vor der Taufe und vor allem was mit Taufe und Firmung zusammenhängt, wie Taufwasser- und Chrisma- bezw. Myronweihe, durch die Jahrhunderte hindurch erhalten blieb.

Als ihr "Heiland" ist "der Herr Jesus Christus" einer Zeit gepredigt worden, die tiefer als jede andere vor und nach ihr in den Armen dessen ruhte, was ihre eigene populär-philosophische Litteratur unter dem Namen der δεισιδαιμονία zu bekämpfen nicht müde wurde. Ganz und gar durchdrungen vom Glauben an das πάντα πλήρη θεῶν εἶναι, auf Schritt und Tritt bangend vor unsichtbaren und übermenschlichen Mächten, in ihrer breiten Masse geradezu dem philosophischen Rationalismus ihrer Aufgeklärten entgegengesetzt gerichtet, so stellt sich uns die hellenistisch-römische Menschheit dar, welche der aus dem Judenlande kommenden "frohen Botschaft" des Gekreuzigten und Auferstanden lauschte. Wie er zur Zeit seines Erdenwallens aus armen "besessenen" Menschenkindern "Daimonen austrieb", erzählte dieser Menschheit jedes — kanonische oder apokryphe — Buch, das sich ihr als Kompendium

---

[1] *Die Quellen der sog. Apostol. Kirchenordnung* u. s. w. T. u. U. II 5.

solcher "froher Botschaft" darbot, erzählte ihr gewiss mündlich jeder Prediger der neuen Lehre. Welche Aufmerksamkeit musste naturgemäss gerade solche Erzählung finden? Wie vielen Anhang musste es jenen Predigern gerade verschaffen, dass auch sie sich mit der Gewalt einführten, im Namen des Meisters "den Daimonen" zu gebieten? Wie voll von "Daimonen" musste die Welt, auch dem Bekehrten erscheinen, für den vor allem, wofern er sich nicht zu euhemeristischer Erklärung der heidnischen Mythologie bekannte, die in den prunkenden Tempeln rings um ihn, auf Märkten und Strassen verehrten Göttergestalten Griechenlands, Roms, Aegyptens und Asiens ebensoviele reale "daimonische", dem "einzigen, wahren Gotte" feindlich gegenüberstehende Mächte waren? Welche Bedeutung für die Lebensauffassung jedes Einzelnen in der Gemeinde wie auch für das Bewusstsein dieser selbst musste ein Apostelwort (Eph. 6 § 12) von dem Ringen nicht gegen Fleisch und Blut allein, sondern gegen die "bösen Geister unter dem Himmel" gewinnen?

Es war eine psychologische Notwendigkeit, dass sich der Christ der ersten Jahrhunderte in einer Weise, die uns heute nur schwer mehr verständlich ist, in einem Kampfe auf Leben und Tod mit "daimonischen" Gewalten fühlte. Seine ältesten Waffen in diesem Kampfe waren das Zeichen des Kreuzes und der mächtige Name Jesu, vor dem "jedes Knie im Himmel, auf der Erde und in der Unterwelt sich beugt". Die altchristliche Wertschätzung des Kreuzeszeichens in diesem Sinne beleuchtet bereits eine Aeusserung des Tertullianus [1]. Bezüglich des Namens Jesu aber wirft das inhaltreiche Buch von Heitmüller [2] nunmehr Schlaglichter, deren Bedeutsamkeit man nicht verkennen kann, auch wenn man sehr weit davon entfernt ist, den allgemeinen Standpunkt des Verfassers zu teilen, seine zusammenfassenden Urteile als richtig anzuerkennen.

Doch alles feierliche Gebet, jedes in einem gewissen Sinne magisch bannende zumal, drängt seiner Natur nach leicht zu möglichster Wortfülle unter Wahrung einer möglichst schematischen Uebersichtlichkeit. Es liebt seinen Gedanken grösseres Gewicht dadurch zu verleihen, dass es ihren Ausdruck in immer neuer, leicht veränderter Form mehrfach wiederholt. Es neigt stark zur Bildung längerer Ketten von sich formal genau entsprechenden und inhaltlich gleichwertigen Gliedern. Mit besonderer Entschie-

---

[1] *De corona militis* 3 (Migne P. S. L. II 80).
[2] «*Im Namen Jesu*». Göttingen 1903.

denheit drängte nach dieser Seite das spätantike Gebet. Ich erinnere an die gehäuften Anrufungen der einzelnen Gottheit in den orphischen Hymnen. Sein höherer und reinerer Inhalt begründete keineswegs für das christliche Gebet ein Heraustreten aus dem Wirkungskreise allgemeingiltiger und augenblicklich besonders stark sich geltend machender Gesetze einer rein formellen Entwicklung. Dies zugestanden, lag nun aber für exorzistische Formulare nichts näher, als neben dem Kreuzestode des Gottessohnes in der Form einer in solchem Zusammenhang von Origenes κατὰ Κέλσου I 6 ausdrücklich erwähnten ἀπαγγελία τῶν περὶ αὐτοῦ ἱστοριῶν auch anderer Momente seines Erdenwandels, seiner wundermächtigen Tätigkeit, seines Leidens und seiner Verherrlichung zu gedenken, neben dem Namen Jesu andere heilige Namen, die Namen Gottes, welche die Bibel darbot, der drei göttlichen Personen, himmlischer Mächte wie der Erzengel, Namen von Martyrern, den Namen der Mutter des Herrn, der Apostel, des Täufers und schliesslich auch anderer „Heiliger" beizufügen. So ergaben sich ungezwungen den Teilen B und A der römischen *litaniae* entsprechende Stücke.

Dies ist nicht etwa nur eine Kette von Vermutungen. Der unebenbürtige, aber echte Sohn des altkirchlich exorzistischen Gebetes ist das christliche Zaubergebet. Wiederum ist man in jüngster Zeit zuweit gegangen, wenn man schon das Erstere einfach auf die Stufe abergläubischer Zauberformeln herabdrückte. Aber der Zweck der Bannung feindlicher Mächte, welche dem Menschen am Leibe so gut als an der Seele zu schaden sich bemühen, ist doch im einen und im anderen Falle derselbe. Das Zaubergebet bezeichnet nur das Herabsinken eines ehedem vom Ansehen des gottbegnadeten Charismatikers oder von der Anordnung der Kirche Getragenen in die halbdunkle Sphäre des Volksglaubens und Volksbrauches, dessen keckes Wuchern sich der weisen Zügelung durch die kirchliche Autorität entzieht. Ja wenigstens im Orient wird es zuweilen schwer fallen, sich zu entscheiden, ob man einen bestimmten Gebetstext dem Bereiche des offiziellen Kirchengebetes oder demjenigen des volkstümlichen Zaubergebetes zuzuweisen habe. Beide Dinge fliessen hier stark ineinander, und eine scharfe Grenze ist keineswegs immer leicht zu ziehen.

Unter den Namen des angeblichen bekehrten Zauberers und späteren Blutzeugen Kyprianos von Antiocheia hat sich christliches Zaubergebet zunächst des Ostens anscheinend zuerst gestellt. Der Name eines Martyrs Tryphon erfreute sich gewiss bald einer glei-

chen zweifelhaften Ehre und wahrscheinlich hat Dasselbe von zwei weiteren Martyrnamen, Eustathios und Julianos, zu gelten. Endlich wurde hierher gehörige Ware auch unter dem Namen gefeierter Kirchenlehrer, wie Basileios, Gregorios, Chrysostomos und anderer heiliger Bischöfe wie Nikolaos von Myra kolportiert. Und nun finden sich beinahe durch die Bank in der so umschriebenen Litteratur des christlich-orientalischen Zaubergebetes Parallelen zu A und B genau von derjenigen Art, von welcher wir solche für ältere exorzistische Formulare unterstellten. Man vergleiche die arabische und die abessynische Rezension der Kyprianosgebete [1], deren von Schermann herausgegebenen griechischen Text [2] und das Gregorios- und das Chrysostomosgebet der Hdschrr. *Ottob. gr. 290* und *294*, denen die wiederum von Schermann in der Eingangs berührten Publikation als N°s 3 und 4 abgedruckten „griechischen Litaneien„ entstammen.

Wie der Ausdruck seiner abergläubischen Volksfrömmigkeit bietet sodann aber auch das von vornherein kirchlich offizielle oder doch durch die Kirche sanktionierte Gebet des Orients eine Fülle für uns im gegenwärtigen Zusammenhange höchst interessanten Materials.

Parallelen zu den durch *Per* eingeleiteten Akklamationen von B liefern zwei unter dem Namen des hl. Basileios stehende ἐξορκισμοὶ πρὸς τοὺς πάσχοντας ὑπὸ δαιμόνων καὶ πρὸς ἑκάστην ἀσθένειαν [3], unmittelbar exorzistische Formulare also, die überdies unverkennbar eine sehr getreue Probe für das eigentümliche Wesen der Gattung bilden. Mit Ἐξορκίζω (bezw. Ὁρκίζω) σε κατὰ (τοῦ) wird im einen, mit Ἐπιτιμᾷ (bezw. Ἐπιτιμήσαι) σοι Κύριος, διάβολε, ὁ im anderen Falle das einzelne Glied in einer langen Reihe von Beschwörungen eingeleitet, die in partizipialen Wendungen das gesamte Lebens- und Wirkensbild des Heilands gegen die höllischen Mächte zu Felde führen. Erwähnt werden näherhin in dem Ἐξορκίζω-Texte die vorzeitliche Zeugung durch den ewigen Vater, die Menschwerdung aus der allerseligsten Jungfrau, die Wunder des Herrn, sein Sieg über den Tod in Sterben, Begräbnis und Auferstehung, endlich die Sendung des Hl. Geistes, in dem Ἐπιτιμᾷ-Texte die Menschwerdung, einzelne Wunder nämlich die Beruhi-

---

[1] Bei Basset *Apocryphes éthiopiens*. VI 38 ff. 6-24.
[2] *Die griechischen Kyprianosgebete*. III 303-323 dieser Zeitschrift.
[3] Εὐχολόγιον τὸ μέγα. Rom (Propaganda-Ausgabe) 1873. 359 ff. 364 ff.

gung des Seesturms, die Heilung des Blindgeborenen, die Auferweckung der Tochter des Synagogenvorstands und die Auferweckung des Lazaros, einzelne Momente des Leidens Christi, sein Tod, das Hinabsteigen seiner Seele zur Unterwelt, Auferstehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes, zuletzt die Wiederkunft zum Gericht. Der Karakter des Ganzen ist beide Male ein noch entschieden in höherem Grade litaneienmässiger, noch mehr der Weise des römischen Formulars sich nähernder als selbst in den entsprechenden Stücken der orientalischen Kyprianosgebete.

Parallelen zu A giebt sodann zunächst gleichfalls das grosse Euchologion der Griechen in zwei verschiedenen Klassen seiner Gebetstexte an die Hand. Apotropäische Gebete gegen Kriegsnot, Krankheit, Erdbeben u. s. w. kommen in Frage und Weihe- oder Segnungsgebete. Ueber den wesenhaft exorzistischen Karakter der Ersteren braucht kein Wort verloren zu werden. Aber auch bei Weihe und Segnung tritt für das altkirchliche Bewusstsein das negative Moment der Reinigung der zu weihenden Sache von innewohnenden "daimonischen" Mächten stark in den Vordergrund. Die Exorzismen, welche auch im Abendland z. B. das *Rituale Romanum* bei der einfachen Oel- und Weihewasserweihe und bei der feierlichen Wasserweihe der Epiphanievigil enthält, beleuchten diese Tatsache zur Genüge.

Entsprechend den oben besprochenen ἐκτενής-Formularen pflegen die fraglichen griechischen Gebete gerne mit einer Bezugnahme auf die Fürsprache der Heiligen zu schliessen. Doch wird wohl auch schon an frühere Stelle Gott an deren Verdienste erinnert oder gebeten, ihre Fürbitte zu erhören. In der einfachsten Form beschränkt sich die Sache auf Nennung der Muttergottes und "aller Heiligen" durch die Klausel: πρεσβείαις τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας καὶ πάντων σου τῶν ἁγίων. Ἀμήν [1] oder eine ähnliche. Weiterhin werden zunächst einzelne Heiligenklassen unterschieden, indem Apostel und Martyrer, einmal wohl auch Propheten und Patriarchen besonders hervorgehoben werden [2]. Oder aber es erscheinen zwischen der Gottesmutter und "allen Heiligen" die Engel nur allgemein als die "unkörperlichen Mächte des Himmels" oder ähnlich eingeführt [3] oder mit Namen-

[1] Εὐχολόγιον 225. 226. 337. 352. 358. 408. 409. 416. 418. 451. 480. 484.
[2] A. a. O. 341. 343. 351. 354. 414. 425. 450.
[3] A. a. O. 343. 433. 436. 453. 472.

nennung der Erzengel Michaël und Gabriël [1]. Von Heiligen wird mehrfach der Täufer Johannes [2], je einmal der Apostelfürst Petrus [3] und der "Apostel und Martyr" Barnabas [4] neben der Muttergottes ausdrücklich genannt. Dieselbe Auszeichnung kann dem Tagesheiligen zuteil werden [5] und wird vielleicht um eines speziellen Zusammenhanges ihrer Namen mit magisch bannenden Gebetsformeln willen einmal den Martyrern Tryphon, Eustathios und Julianos [6], ein anderes Mal dem Martyr Kyprianos und dem hl. Nikolaos von Myra [7], ein drittes Mal dem Apostel Matthias und den Martyrern Agapetos, Prokopios und Philetas zuteil [8]. Dass man ja den Zusammenhang, in welchem alles dies mit Exorzistischem steht, nicht vergesse, wird endlich neben der Fürbitte der Heiligen gelegentlich u. zw. sofort nach der Nennung der Muttergottes die Macht des Kreuzes angerufen: δυνάμει τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ [9].

Geradezu zu wirklichen Allerheiligenlitaneien ziemlich erheblichen Umfangs ist das Ganze in der Hauptoration der "kleinen Wasserweihe" [10] und in einem Gebete der ephesinischen Sieben Schläfer gegen Schlaflosigkeit [11] angewachsen. 'Επίσκεψαι ἡμῶν, ἅγιε, τὴν ἀσθένειαν καὶ ἴασαι ἡμῶν τὰς νόσους ψυχῆς καὶ σώματος τῷ ἐλέει σου, πρεσβείαις führt das Gebet der Wasserweihe diese Litanei ein. 'Επιφάνηθι ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου (τόνδε) καὶ ἐπίσκεψαι αὐτὸν ψυχῇ καὶ σώματι δυσωπούμενος ὑπὸ sagt entsprechend das andere Formular. Die Muttergottes steht natürlich an der Spitze der Reihe. Auf die Engel, bei welchen Namen nicht genannt werden, folgen Johannes der Täufer, die wieder nicht im einzelnen mit Namen genannten Apostel, dann die "Väter", "Lehrer" und Bischöfe, als deren Vertreter Basileios, Gregorios von Nazianz, Chrysostomos, Athanasios, Kyrillos von Alexandreia, Nikolaos von Myra und

[1] A. a. O. 351.
[2] A. a. O. 343. 351. 354.
[3] A. a. O. 342.
[4] A. a. O. οζ'.
[5] A. a. O. 331. 341. 343. Entsprechend wird in einem Weihegebot ἐπὶ καθιερώσει 'Αντιμινσίων gesagt: πρεσβείαις τῶν ἁγίων ὧν ηὐδόκησας τὴν ἀπόθεσιν τῶν λειψάνων ἐν τούτῳ τῷ σεπτῷ θυσιαστηρίῳ σου γενέσθαι.
[6] A. a. O. 341.
[7] A. a. O. 331.
[8] A. a. O. 354.
[9] A. a. O. 341. 343. 351. 354.
[10] A. a. O. 213 f.
[11] A. a. O. 343 f.

Spyridon "der Wundertäter" angerufen werden. Von den nun folgenden Martyrern nennt das Gebet der Wasserweihe mit Namen nur Georgios und Demetrios; dasjenige gegen Schlaflosigkeit vor ihnen ausserdem den Protomartyr Stephanos und hinter ihnen noch Theodoros. Den Schluss machen die "wundermächtigen" ἀνάργυροι Kosmas und Damianos, Kyros und Joannes, Panteleemon und Hermolaos, Sampson und Diomedes, Thallalaios und Tryphon, denen noch der Tagesheilige beizufügen ist. Ein vorletztes Paar hat an Mokios und Aniketos hier nur das Gebet der Wasserweihe, wie es schon hinter der Anrufung der Muttergottes diejenige der Macht des Kreuzes einfügt. Auch gedenkt dieses vor der letzten Namengruppe der θεοπάτορες Joachim und Anna, während das Gebet der Sieben Schläfer die heiligen Asketen und mit Namen Antonios, Euthymios, Sabbas, Theodosios den Koinobiarchen, Onuphrios, Arsenios und Athanasios vom Athos anruft [1]. Wir haben hier schon rund ebensoviel oder noch mehr Einzelnamen als die römischen *litaniae* in derjenigen Form aufweisen, in welcher sie am Karsamstag und an der Pfingstvigil rezitiert werden, nicht viel weniger, als ihre vollere Gestalt zur Zeit, als Gregor d. Gr. die *litania maior* schuf, enthalten haben kann. Besonders beachtenswert ist es sodann noch einerseits, dass in dem Gebet gegen Schlaflosigkeit der Anrufung der Heiligen wie in den römischen *litaniae* ein trinitarisches Gebetsstück vorangeht: Ἰησοῦ Χριστέ, τὸ ἐπιπόθητον ὄνομα σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι. Andererseits verdient es alle Aufmerksamkeit, dass in dem Gebet der Wasserweihe auf die Allerheiligenlitanei eine inhaltlich sich aufs innigste mit C berührende allgemeine Fürbitte folgt. Wir sind hier im Orient einmal gewissermassen Augenzeugen davon, wie eine von Hause aus exorzistische Akklamationenreihe und das allgemeine Kirchengebet mit einander zusammenwachsen, und wir können den Analogieschluss wagen, dass dem nämlichen Vorgang in Rom das Formular der *litaniae* seinen Ursprung verdankt.

---

[1] Eng verwandt mit diesen beiden ist ein etwas kürzeres drittes Formular, das sich a. a. O. 191 im Ritus der Krankenoelung findet und nach der Muttergottes und den Engeln die Macht des Kreuzes, den Täufer, die Heiligenklassen der Apostel, Martyrer und « Väter », mit Namen die ἀνάργυροι u. zw. in Uebereinstimmung mit dem Gebet der Wasserweihe, Joachim und Anna und « alle Heiligen » anruft.

Als Segensgebete hängen mit dem exorzistischen Kreise auch die gleichfalls einschlägiges Material liefernden Formeln der griechischen ἀπόλυσις und des syrischen *ḥuttâmâ* zusammen. Die erstere lautet in ihrer Normalgestalt [1]: Χριστὸς ὁ ἀληθινὸς θεὸς ἡμῶν ταῖς πρεσβείαις τῆς παναχράντου αὐτοῦ μητρός, τῶν ἁγίων, ἐνδόξων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων καὶ πάντων τῶν ἁγίων ἐλεήσαι καὶ σώσαι ἡμᾶς ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος. Eingefügt werden nun aber aus Devotionsgründen allgemein hier auch die Namen des Täufers, der drei " ökumenischen „ Lehrer, der Ortsheiligen sowie der Heiligen des jeweiligen Tages. Eine spezielle Gestalt, diejenige der ἀπόλυσις am Schluss des Trauungsformulars, nennt zwischen den Aposteln und " allen Heiligen „ die θεόστεπτοι βασιλεῖς καὶ ἰσαπόστολοι Konstantinos und Helena und den Martyrer Prokopios [2]. Der *ḥuttâmâ* des syrisch-jakobitischen Tagesoffiziums, der sich am Schluss jeder Hore desselben wiederholt [3], interessiert besonders durch die ausdrückliche Betonung des Umstandes, dass es die feindlichen Mächte der Hölle sind, welche der Segensspruch bannen soll. Angerufen werden hier die Fürbitte der Muttergottes, die schirmende Macht des Kreuzes, die Fürbitte der Propheten, der Apostel, der Martyrer, der Bekenner, der " Gerechten „ (d. h. wohl der heiligen Asketen) und der heiligen Priester sowie von den " heiligen Vätern und wahren Hirten und orthodoxen Lehrern „ mit Namennennung Aφrêm, Ja'qûβ (von Nisibis) und Isḥaq (von Antiocheia).

Einen starken Einschlag exorzistischen Gutes weist fernerhin unstreitig das Sterbe- und Totengebet auf. Mehr als jemals während ihres Daseins im irdischen Leibe bedürfen die Menschenseelen des Schutzes vor feindlichen Gewalten auf der Reise in das Land, von welchem Keiner wiederkehrt, " *ne absorbeat eas tartarus, ne cadant in obscurum* „, wie ein wesentlich gewiss uraltes Stück römischer Totenliturgie sich in klassischer Weise ausdrückt. Der Kampf, in dem Goethe die " himmlische Heerschaar „ mit Mephistopheles und seinen " Satanen „ um Fausts unsterbliches Teil ringen lässt, ist im Grunde der uralte Kampf, den als letzten die

[1] Vgl. Εὐχολόγιον 80.

[2] A. a. O. 180.

[3] Gedruckt in der Ausgabe des syrisch antiochenischen Ferialbreviers [illegible] Šarfa 1902. Vgl. meine Angaben im *Katholik* LXXXIII 1. 53 f.

Kirche für ihr Kind an dessen Sterbebett und offenem Grabe kämpft. Schon die liturgische Dichtung eines Andreas von Kreta hat ihn ähnlich wie der deutsche Altmeister vorgestellt, wenn sie den Sterbenden klagen lässt[1]: Ἰδοὺ ἐφέστηκεν ὄχλος τῶν πονηρῶν πνευμάτων κατέχοντες τῶν ἐμῶν ἁμαρτιῶν ἐγγραφὰς καὶ κράζουσι σφοδρῶς ἐκζητοῦντες ἀναιδῶς τὴν ταπεινήν μου ψυχήν. Es ist begreiflich, dass in diesem Kampfe die Kirche dieselben Waffen gegen die feindlichen Mächte anwendet, mit denen sie diesen sonst entgegentritt.

Die abendländische *commendatio animae* ist dessen klarstes Zeugnis. Die Teile A und B der *litaniae* in abgekürzter und sachgemäss abgeänderter Form eröffnen sie. Und noch dreimal klingt hier weiterhin die Weise von A an: in dem grossartigen liturgischen Scheidegruss *Proficiscere anima christiana,* im Anfang der Oration *Commendo te omnipotenti Deo* und in dem Schlussgebet *Delicta iuventutis et ignorantias eius.* Ueberall werden in durchaus litaneimässiger Weise alle verschiedenen Klassen der himmlischen Geister und der Heiligen eingeführt. In ihrem Namen wie im Namen der drei göttlichen Personen mag der mit dem Tode Ringende aus dieser Welt scheiden. Sie werden aufgefordert, die Seele des Abgeschiedenen im Jenseits zu empfangen, für sie zu flehen. Im dritten Gebetsstück werden der Erzengel Michaël und die Apostel Petrus, Paulus und Johannes auch mit Namen genannt.

Im Orient haben wir dem etwas völlig Gleichartiges und gleich Grossartiges allerdings mindestens vorläufig nicht an die Seite zu stellen. Die nichtgriechische Sterbe- und Totenliturgie ist hier noch zu wenig bekannt. In den funeralen Schichten griechischer Liturgie hat die klassische Prosa altchristlichen Gebetes beinahe vollständig der Romantik einer byzantinischen Dichtung weichen müssen, in der, mit christlichem gemischt, auch reichlich althellenisches Gedankengut fortlebt. Nicht um ein Gebetswort bittet da bezeichnender Weise der Sterbende die Ueberlebenden, sondern um ein Gedächtnis in heiligem Gesang[2]. Doch selbst diese Dichtung bewahrt wenigistens vereinzelte Anklänge an die Weise der abendländischen *commendatio.* So lässt Andreas von Kreta den Sterbenden in zwei aufeinanderfolgenden Strophen den Erzengel Michaël und die Muttergottes anrufen[3] und legt ihm einen formal

[1] Ἁγιασματάριον τὸ μέγα. Venedig 1887. 177.
[2] A. a. O. 250 (Ἀλλὰ μνείαν ποιεῖτέ μου μετ' ᾠδῆς).
[3] A. a. O. 178 f.

durchaus an diejenigen der *commendatio* erinnernden Katalog von Heiligenklassen in den Mund [1]: Θεὸς οὐκ ἔτι ἐμοῦ μνησθήσεται, οὐδὲ πληθὺς Ἀγγέλων, Ἀρχαγγέλων ὁμήγυρις, Προφητῶν, Ἀποστόλων ὁ σύλλογος, πλήθη τε τῶν Μαρτύρων, πάντων δικαίων τε. An einer anderen Stelle, in den Gesängen zum Begräbnis eines Mönches, dient ein solcher Katalog zur Umschreibung des Ortes der Ruhe und Seligkeit, an welchem der Seele des Heimgegangenen eine Stätte gewünscht wird [2]: Ὅπου τῶν Προφητῶν ὁ χόρος, τῶν Ἀποστόλων καὶ Μαρτύρων τὰ τάγματα καὶ πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος δικαιωθέντων...... ἐκεῖ τὸν ἐν πίστει κοιμηθέντα ἀνάπαυσον. Derartiges berührt sich dann auch inhaltlich aufs nächste mit den abendländischen Parallelen. Syrische Begräbnisgesänge der Maroniten zählen sogar in gleichem Zusammenhang nicht nur Heiligenklassen sondern auch einzelne Heiligennamen auf [3]. Die Apostel Petrus und Johannes, welche auch die römische Oration *Delicta iuventutis et ignorantias eius* namentlich erwähnte, mögen der Seele des Entschlafenen entgegenkommen, so wünscht man hier [4]. Mit denselben oder mit allen " zwölf Aposteln ", mit Abraham, Isaak, Jakob, mit Hanna der Tochter Phanuels, mit Susanna, Elisabeth, der Muttergottes und der Sünderin, die Jesu Füsse salbte und mit ihren Tränen benetzte, wird ihr Gemeinschat erbeten [5]. Moses, heisst es, und alle Propheten, Josua, Zacharias und König David möge sie schauen [6].

Mit besonderer Klarheit tritt uns aber die funerale Allerheiligenlitanei vollends in koptischen Denkmälern entgegen. Ich meine Grabinschriften, welche die drei göttlichen Personen, Engel und alt- wie neutestamentliche Heilige zu Gunsten des Toten anrufen. Benigni hat zuerst auf die Bedeutung dieser Stücke hingewiesen und ein Florilegium solcher zusammengestellt [7]. Weiteres Material ist nun in Crums *Coptic Monuments* unter N[os] 8319, 8320, 8376, 8379, 8710 notiert. Das von Benigni vorgelegte enthält Reihen von bis 25 Akklamationen. Es erscheinen die Heiligenklassen der Patriarchen, Propheten, Apostel, Martyrer und der als " un-

---

[1] A. a. O. 180.

[2] A. a. O. 220.

[3] Sie sind gedruckt im Anhang des *Officium feriale iuxta ritum ecclesiae Syrorum Maronitarum* (Propaganda-Ausgabe). Rom 1863.

[4] A. a. O. ܠ.

[5] A. a. O. . ܒ . ܠ : ܠ . ܦ f.

[6] A. a. O. ܘ . ܠ.

[7] *Spicilegium Copticum.* Rom 1899. *II. Litaniae defunctorum copticae.*

sere grossen Männer „ eingeführten Asketen. Die Erzengel Michaël und Gabriel, die alttestamentlichen Heiligen Henoch und Jeremias, die Stammeltern Adam und Eva bezw. Zoë, die hier immer einfach als " heilige Maria „ bezeichnete und niemals an die Spitze der Heiligenreihe gestellte Muttergottes und die Sibylle werden am häufigsten mit Namen genannt. Die angerufenen Martyrer und Asketen gehören mit der einzigen Ausnahme des hl. Georgios Aegypten selbst an. Mehr als ein einziges Mal begegnen von ihnen Apollon, Anub, Makarios und Phoibos.

Bruder und Bild des Todes ist endlich der Schlaf. Alles offizielle altkirchliche Abendgebet legt dem Betenden den Vergleich des einzelnen Tagesabends mit dem zukünftigen Lebensabend nahe. Als das echteste Element des Dämonischen gilt überdies jedem naiven Empfinden das Dunkel der Nacht. Christliche Naivität erblickt zumal in Alpdrücken, in aufgeregten und schreckhaften Träumen, in den unfreiwilligen nächtlichen Regungen des Geschlechtslebens das Ergebnis unmittelbarer Einflüsse des bösen Feindes. So erklärt sich unschwer die Tatsache, dass Exorzistisches durchweg den letzten Teil des kirchlichen Tagesoffiziums durchzieht. Die bösen Mächte will, bevor der Beter sich zur Nachtruhe niederlegt, das Gebet bannen, wie es sie bannen will am Lager des Sterbenden oder an der Gruft des Toten. Der Hymnus der römischen Komplet giebt Gedanken dieses Kreises einen klassischen Ausdruck: " *Procul recedant somnia * Et noctium phantasmata * Hostemque nostrum comprime, * Ne polluantur corpora* „. Aber aus allen anderen Riten des Ostens und Westens liessen sich kaum minder schlagende Belege für die Sache beibringen.

Exorzistischen Karakter trägt es mithin zweifellos wieder, wenn im kirchlichen Abendgebete litaneimässige Anrufungen aller Heiligen erscheinen. Zwei verschiedene Gebete des griechischen ἑσπερινός[1] gehören zunächst hierher. Die Muttergottes, die Macht des Kreuzes, die Engel, Johannes der Täufer, die Heiligenklassen der Apostel, Martyrer und " Väter „, die drei " ökumenischen Lehrer „ Basileios, Gregorios von Nazianz und Johannes Chrysostomos, Nikolaos von Myra, Joachim und Anna werden in beiden angerufen. Das erste, welches wieder wie die Heiligenanrufungen des Gebetes der " kleinen Wasserweihe „ von allgemeinen Fürbitten gefolgt wird, fügt noch den Ortsheiligen, das zweite den μεγαλομάρ-

[1] Εὐχολόγιον 17 (Σῶσον ὁ θεός u. s. w.) und 19 (Δέσποτα πολυέλεε u. s. w.).

-τυς Georgios und den Tagesheiligen hinzu. Ferner ist hier auf ein Formular in der Mitte des ἀπόδειπνον μέγα zu verweisen [1]. Πρέσβευε (bezw. πρεσβεύσατε) ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτωλῶν lautet der Refrain in fünf Gliedern des mit den Worten: Παναγία δέσποινα, Θεοτόκε Beginnenden. Die Gottesmutter, Engel und Erzengel, der Täufer Johannes, Apostel, Propheten und Martyrer, endlich " Väter, Hirten und Lehrer des Erdkreises „ werden in diesen Gliedern angerufen. Eine Anrufung der Macht des Kreuzes bildet den Schluss. Nächst verwandt mit diesen griechischen Texten ist sodann ein ungleich zahlreichere einzelne Heiligennamen aufführendes Stück am Schluss der (nestorianisch-)ostsyrischen Vesper [2]. Hier wird in einem ersten Absatz angerufen das fürsprechende Gebet der allerseligsten Jungfrau, die Macht des Kreuzes und die Fürbitte Johannes des Täufers, in einem zweiten diejenige der nicht mit Namen genannten Apostel und Evangelisten sowie der Martyrer im allgemeinen, in einem dritten diejenige des Apostels Thomas und der hll. Addai und Mâr(j) als der " Lehrer des Orients „, des Protomartyrs Stephanos, der hll. Šem'ôn bar Ṣabbâ'ê, Ja'qûβ (von Nisibis!), Aφrêm, Georgios, Kyriakos, Peθjôn, Hôrmîzd, Eugenios und seiner ganzen geistigen Familie d. h. aller heiligen Asketen des Orients, der hl. Barbara, der Mutter der makkabäischen Brüder mit ihren Söhnen und " aller Martyrer und Heiligen des Herrn „. Der im Kreise exorzistischen Gebetes heimische Zweck des Ganzen wird am Ende des Formulares ausdrücklich angegeben: die Bewahrung " unserer Leiber und unserer Seelen vor dem Bösen und allen seinen Gewalten „.

Zu solchen — wir können vielleicht sagen, vespertinalen — Allerheiligenlitaneien des Orients stellt sich nun schliesslich die syrisch-melchitische, die ich nach der Hdschr. *Vat. Syr. 77*, einem syrisch-melchitischen Horologion, hier zum Abdruck bringe. Auch sie findet sich in der — wesentlich mit dem griechischen ἀπόδειπνον μέγα übereinstimmenden — Komplet und entspricht nach Stellung und Aufbau genau dem Παναγία δέσποινα, Θεοτόκε, πρέσβευε u. s. w. Ja sie ist gar nichts Anderes als eine Erweiterung dieses griechischen Formulares vor allem durch Einfügung zahlreicher einzelner Heiligennamen. Ich glaube aber, dass gerade diese ihre Unselbständigkeit, dass, mit anderen Worten, die leichte Durch-

[1] Ὡρολόγιον τὸ μέγα (Propaganda-Ausgabe). Rom 1876. 113.
[2] *Breviarium Chaldaicum* ܒܫ aller drei Bände.

sichtigkeit ihrer Entstehung ihr einen gewissen Wert für die Litaneiforschung verleiht. Wir konnten im Orient genau beobachten, wie von Hause aus selbständige Stücke von der Art von A und C der römischen *litaniae* äusserlich aneinanderwachsen. Wir können hier in demselben Orient nicht minder genau beobachten, wie ein Stück von der Natur von A, ursprünglich wesentlich nur aus Anrufungen von Heiligenklassen bestehend, durch Einfügung von Heiligennamen erweitert wird. Wir werden auch hier einen Analogieschluss für die abendländischen Verhältnisse wagen und die bestimmte Vermutung aussprechen dürfen, dass durch denselben Prozess, durch welchen das syrische-melchitische Formular aus dem griechischen hervorging, A aus einer in exorzistischem Gebete heimischen Aufzählung von blossen Heiligenklassen hervorgegangen sei. Eine solche zusammen mit einer dem *Christe audi nos* und dem folgenden trinitarischen Stück der *litaniae* entsprechenden Einleitung hat ja in der Tat des *Rituale Romanum* in einem Gebet seines Exorzismusformulares über Besessene erhalten: "*Imperat tibi maiestas Christi. Imperat tibi Deus Pater. Imperat tibi Deus Filius. Imperat tibi Deus Spiritus Sanctus. Imperat tibi sacramentum crucis. Imperat tibi fides Apostolorum Petri et Pauli et ceterorum sanctorum. Imperat tibi Martyrum sanguis. Imperat tibi continentia Confessorum. Imperat tibi pia Sanctorum et Sanctarum omnium intercessio*". In den griechischen ἐξορκισμοί unter dem Namen des Basileios sind wir dem Grundstock von Teil B der *litaniae* in seiner ursprünglichen Funktion begegnet. In seiner ursprünglichen Funktion zeigt uns den Grundstock von A dieser Text Roms selbst, der in der Anrufung des "*sacramentum crucis*" eine besonders beachtenswerte Einzelübereinstimmung mit einer grossen Zahl der von uns zusammengestellten orientalischen Parallelen aufweist.

Es bleibt nichts im wesentlichen Bilde der römischen *litaniae* übrig, das sich als etwas Anderes erwiese denn als ein dem Orient sowohl wie dem Abendland bekannter Zug gemeinchristlichen Gebetes. Möchte diese Erkenntnis für alle künftigen Untersuchungen des Litaneienproblems massgebend sein. Sie verdient es. — Und nunmehr unser syrischer Text selbst!

Er ist abgesehen von der griechischen Rezension der Kyprianosgebete weitaus der namenreichste ähnliche Text der bislange auf orientalischem Boden bekannt wurde. Ja mit seinen über 60 Heiligennamen bietet er in dieser Richtung noch mehr als selbst

die römischen *litaniae* in ihrer gegenwärtigen offiziellen Gestalt. Nicht zu identifizieren vermag ich nur den Martyr ܝܘܚܢ (Johannes), bei welchem unmöglich an den erst im 15 Jahrh. von den Türken gemordeten Epiroten Ἰωάννης ὁ ἐξ Ἰωαννίνων (Nilles *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae, orientalis et occidentalis.* 2 Aufl. Innsbruck 1896. I 141) gedacht werden kann, und die rätselhafte ܐܦܛܠܝܐ, bei der irgend ein Schreibfehler vorliegt. Die übrigen Namen zeigt, vielleicht mit einer einzigen Ausnahme, der syrisch-melchitische Kalender als diejenigen im alten orthodoxen Patriarchat Antiocheia wohlbekannter Heiligengestalten. Ich habe zum Nachweis dessen, von der Muttergottes, dem Täufer und den Apostelfürsten abgesehen, in Fussnoten der Uebersetzung die betreffen-

(fol. 81 r°) ܐܘ ܩܕܝܫܬ ܟܠ ܡܪܬܐ ܕܡܠܟ ܡܠܟܐ ܐܠܗܐ. ܐܬܦܝܣܝ[1]
ܚܠܦܝܢ ܚܛܝܐ ✣
ܚܝܠܘܬܐ ܕܫܡܝܢܐ ܡܠܐܟܐ ܘܪܫܝ ܡܠܐܟܐ ܐܬܦܝܣܘ ܚܠܦܝܢ ܕܚܛܝܐ ✣
ܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܡܥܡܕܢܐ ܢܒܝܐ ܘܐܝܙܓܕܐ ܘܟܪܘܙܐ ܐܬܦܝܣ
ܚܠܦܝܢ ܚܛܝܐ[2] ✣
ܢܒܝܐ[3] ܘܐܒܗܬܐ ܩܕܡܝܐ ܘܐܒܐ ܘܫܠܝܚܐ ܘܣܗܕܐ ܘܕܝܢܐ ܘܡܠܦܢܘܗܝ
ܕܟܠܐ ܐܬܦܝܣܘ ܚܠܦܝܢ ܚܛܝܐ[4] ✣
ܣܗܕܐ ܩܕܝܫܐ[5] ܡܪܝ ܓܝܘܪܓܝܣ ܘܬܐܘܕܘܪܘܣ ܝܘܚܢ ܡܪܝ ܟܘܬܠ
ܡܪܩܘܣ ܐܝܪܝܢܘܣ ܘܐܢܛܘܢܝܘܣ ܣܡܥܘܢ ܘܦܝܠܝܦܘܣ . ܠܘܩܐ
ܘܟܠܗܘܢ ܣܗܕܐ . ܐܬܦܝܣܘ ܚܠܦܝܢ ܚܛܝܐ ✣
(v°) ܫܦܪܐ ܩܕܝܫܐ[6] ܡܪܝ ܣܝܠܒܣܛܪܘܣ ܐܬܢܣܝܘܣ ܘܐܘܣܛܐܬܝܘܣ
ܐܪܝܘܣ ܘܟܪܘܣ ܒܣܝܠܝܘܣ ܘܓܪܝܓܘܪܝܘܣ ܕܢܘܣܐ ܘܡܝܬܘܪܝܘܣ

[1] Hs. ܐܬܦܣܘ
[2] Hs. ܐܬܦܣ̈ܘ
[3] Hs. ܢܒܝܐ
[4] Hs. ܐܬܦܣ̈ܘ und so nun immer.
[5] Hs. ܣܗܕܐ ܩܕܝܫܐ
[6] Hs. ܩܕܝܫܐ ܫܦܪܐ

den μνήμη-Daten angemerkt. Die Grundlage dieser Angaben bilden die Lektionarien *Vat. Syr.* 19, 20 und 21, der Heiligenkalender mit Festtroparien in *Vat. Syr.* 77 selbst und die Troparien- und Kondakiensammlung in *Berlin Sachau 128* fol. 1 r°–107 v°. Um einen Vergleich mit dem oben gesichteten Material zu erleichtern sind mit * in der Uebersetzung diejenigen Namen bezeichnet, welche überhaupt in demselben vorkommen. K bezw. S oder E hinter den Namen in Parenthese verweist dagegen näherhin auf ihr Vorkommen in den Namenreihen der griechischen Kyprianosgebete, in der griechischen Litanei N° 4 bei Schermann (*R. Q. S.* XVII 337 f.) oder in den Allerheiligenlitaneien der „kleinen Wasserweihe„ bezw. des Gebetes gegen Schlaflosigkeit im griechischen Euchologion:

O omnino sancta domina nostra *Dei genitrix (KSE) supplicare pro nobis peccatoribus.

Exercitus coelestium angelorum et archangelorum supplicamini pro nobis peccatoribus.

Sancte domne *Joannes baptista (KSE) propheta et nunti et (prae)cursor supplicare pro nobis peccatoribus.

Prophetae Dei *Moyses (K) et *Elia (K)[1] et Isaia[2] et Abacuc[3] et *Daniel (K)[4] et omnes prophetae supplicamini pro nobis peccatoribus.

Sancti apostoli domne *Petre (KS) et *Paule (KS), *Joannes (S)[5], Matthaee[6], Luca[7], *Marce[8], Andrea[9], Bartholomaee[10], Jacobi[11], Philippe[12], *Thoma[13] et omnes apostoli supplicamini pro nobis peccatoribus.

Sancti martyres domne *Stephane (KE)[14], *Georgi (KSE)[15], *Theodore (KE)[16], * Sergi et Bacche (KE)[17], * Cosma et

---

[1] 20 Juli. — [2] 9 Mai, zusammen mit Ezechiel 3 April, mit «seinem Vater» Amos 15 Juni. — [3] 2 Dezember. — [4] 17 Dezember. — [5] 26 September. — [6] 16 November. — [7] 18 Oktober. — [8] 25 April. — [9] 30 November. — [10] 11 Juni und 24 August. — [11] (Alphaei) 9 Oktober. — [12] 14 November. — [13] 6 Oktober. — [14] 27 Dezember und Uebertragung der Reliquien 2 August. — [15] 23 April. — [16] (στρατηλάτης) 8 Juni — [17] (Beide) 7 Oktober.

ܗܘܝܢ ܦܪܨܘܦܗ ܦܚܠܠܐܡܝܢ ܐܪܡܠܬܐܘܗ ܘܟܠܗܘܢ ܗܘܕܪܐ ܦܪ̈ܝܫܐ ܐܬܡܚܩܘ ܚܠܦܝܢ ܚܛܗ̈ܐ ܀

ܪܡܚܘ̈ܬܐ[1] ܒܐܫܟܚܘܗ ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ. ܗܘܝܢ ܦܘܡܐ ܕܕܘܒܐ ܗܘܝܢ ܡܪܚܡܢܐ. ܐܦܩܐܝܘܗ ܢܦܘܩ ܒܒܘܩ ܡܦܪܬܝܘܗ ܡܦܪܬܝܘܗ ܢܛܪܘܗ ܐܬܡܚܩܘ ܚܠܦܝܢ ܚܛܗ̈ܐ ܀

ܐܒ̈ܗܬܐ ܣܗ̈ܕܐ[2] ܡܫܒܚܝܢ ܪܘܚ ܕܒ̈ܢܝܐ ܡܢܟܝܢ ܕܐܦܛܪܘܦܐ[3] ܕܒܐܦܠܐ ܡܢܝ ܗܒܐ ܦܪܨܘܦܗ ܡܦܪܝܘܗ. ܐܢܛܘܢܘܗ ܒܒܘܡܘܗ ܐܦܪܝܡ ܗܘܪܡܐ ܐܢܦܪܝܘܗ ܠܐܘܕܘܡܝܘܗ ܐܪܡܢܘܗ ܐܬܡܚܩܘ ܚܠܦܝܢ ܚܛܗ̈ܐ ܀

ܢܦܠ ܡܕ̈ܝܢܬܐ ܐܬܠܐ ܒܪܒܐܪܐ ܗܘܠܝܢ ܐܦܣܩܦܐ ܦܪܘܦܐ ܡܬܠܐܝܬܐ ܡܪܝܡ (82 r°) ܒܬܐܪܝܬܐ[4] ܐܡܦܘܢܝܐ ܘܡܦܠܐ ܒܒܢܘܗ ܐܬܡܚܩܘ ܚܠܦܝܢ ܚܛܗ̈ܐ ܀

ܒܠܗܘܢ ܡܕ̈ܝܢܬܐ[5] ܘܡܕ̈ܝܢܬܐ ܘܣܗ̈ܕܐ[6] ܘܣܗ̈ܕܬܐ ܐܝܟܢ ܕܬܬܒܪܝܢ ܘܠܐ ܬܬܒܪܝܢ ܐܬܡܚܩܘ ܚܠܦܝܢ ܚܛܗ̈ܐ ܀

ܠܐ ܬܬܟܠܘܢ ܡܪܢܐ ܠܟܘܢ. ܘܠܐ ܬܬܪܚܩ ܡܢܝ ܒܚܝܠܐ ܪܒܐ ܕܒܫܡܟܘܢ ܪܚܡܐ ܠܟܘܢ ܗܘܝܢ ܒܚܛ̈ܗܐ ܘܬܬܪܚܡ ܥܠܝܢ ܀

[1] Hs. ܪܡܚܘ ܒܗܘܢܐ

[2] Hs. ܣܗܕܐ

[3] Hs. ܡܫܒܚܝܢ ܪܘܚ ܐܦܛܪܘܦܐ ܡܫܒܚܝܢ

[4] Hs. ܐܒܬܪܝܬܐ

[5] Hs. ܡܕܝܢܬܐ

[6] Hs. ܣܗܕܐ

Damiani (KSE)[1], *Demetri (KSE)[2], *Cyriace (K)[3], Joannes, *Procopi (S)[4], *Panteleemon (KSE)[5], *Hermolae (K)[6], et omnes sancti martyres supplicamini pro nobis peccatoribus.

Summi sacerdotes *Basili (KSE)[7], *Gregori (KSE)[8], *Joannes Chrystome (KSE)[9], Joannes misericors[10], *Epiphani (KS)[11], *Nicolae (KSE)[12], *Babyla (K)[13], Cypriane[14], Cyriace[15], *Ignati (K)[16] supplicamini pro nobis peccatoribus.

Pii patres *Simeon archimandrita (K), *Simeon stylita (K)[17], Daniel[18], domne *Sabba (KE)[19], *Chariton (K)[20], *Macari (KE)[21], *Antoni (KE)[22], Pachomi[23], *Ephraem Syre (K)[24], *Onuphri (E)[25], *Theodosi (KE)[26], *Arsenie (KE)[27], supplicamini pro nobis peccatoribus.

Sanctae mulieres *Thecla (KS)[28], *Barbara (KS), *Iuliana (K)[29], 'phthimia (?), *(Eu)praxia (K)[30], Melania[31], *Maria (K)[32], *Catharina (KS)[33], *Shamunith et septem eius filii (K)[34] supplicamini pro nobis peccatoribus.

Omnes sancti et sanctae et pii et piae, quorum memoriam fecimus aut non memoriam fecimus, supplicamini pro nobis peccatoribus.

Ne dereliqueris nos, domine Deus meus, neve elongaveris a nobis virtutem magnam victricis crucis tuae. Deus, propitius esto nobis peccatoribus et miserere nobis.

---

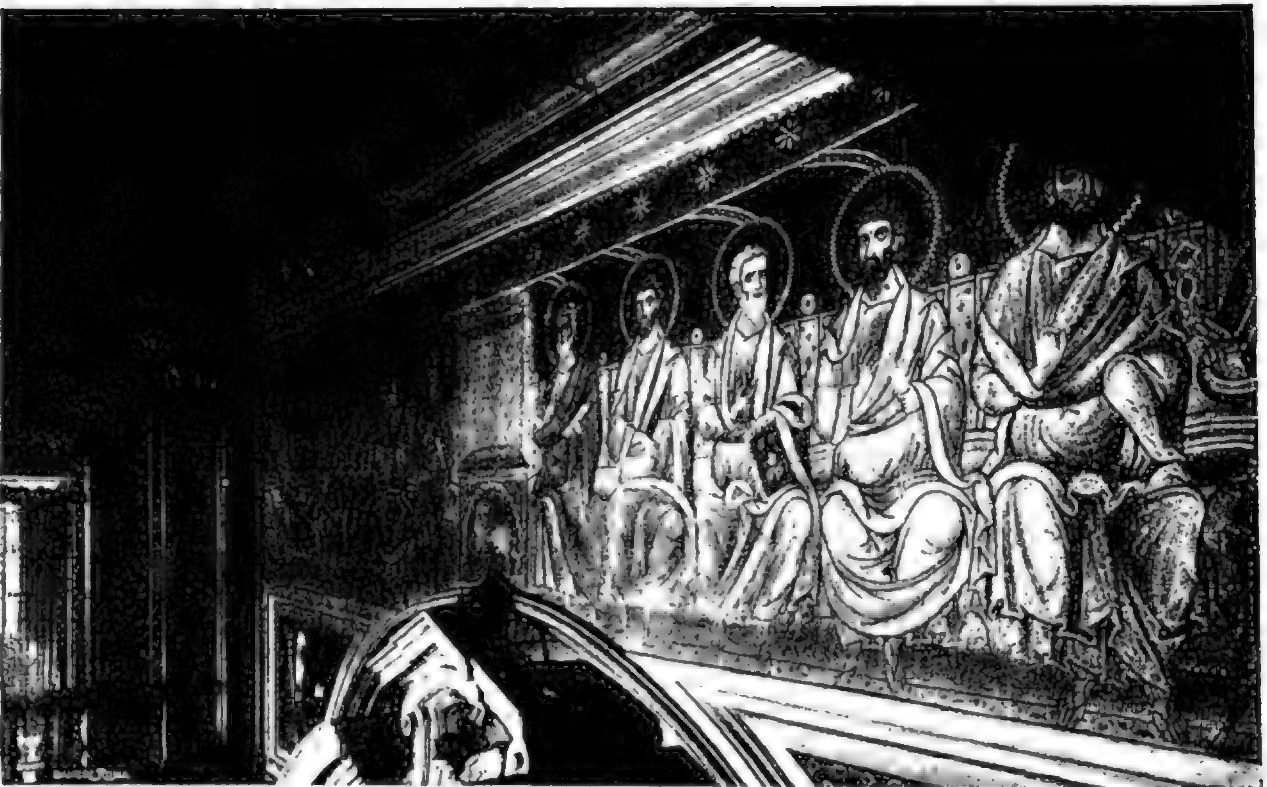
[1] (Beide) 1 November und 1 Juli (angeblich verschiedene Heiligenpaare. Vgl. Nilles a. a. O. 193 ff.). — [2] 26 Oktober. — [3] (Mit Julitta) 15 Juli. — [4] 8 Juli. — [5] 27 Juli. — [6] 26 Juli. — [7] 1 Januar. — [8] 25 Januar. — [9] 13 November. Uebertragung der Reliquien 27 Januar. — [10] (Eleemosynarius von Alexandreia) 12 November. — [11] (Von Kypros) 12 Mai. — [12] 6 Dezember. — [13] 4 September. — [14] (Mit Justina d. h. der Antiochener) 2 Oktober. — [15] Ein Patriarch von Konstantinopel bei Nilles (I 311) zum 30 Oktober ist den syrisch-melchitischen Quellen fremd. Etwa Verwechslung mit dem Anachoreten am 29 September? [16] 20 Dezember. Uebertragung der Reliquien 29 Januar. — [17] (Gewiss in diesem syrischen Dokument der Aeltere) 1 September. — [18] (Der Stylite) 11 Dezember. — [19] 5 Dezember. — [20] 28 September. — [21] 19 Januar. — [22] 17 Januar. — [23] 15 Mai. — [24] 28 Januar. — [25] 12 Juni. — [26] 11 Januar. — [27] 8 Mai. — [28] 24 September. — [29] Beide oder Barbara allein 4 Dezember. Juliana allein 21 Dezember. — [30] 12 Januar. — [31] (Die Aeltere) 31 Dezember. — [32] (Aegyptiaca) 1 April. — [33] 24 November. — [34] (Die Makkabäer und ihre Mutter) 1 August.

Zwei Worte als Nachtrag zu der Einleitung, welche ich dem vorstehenden kurzen Texte vorausschickte und welche in einer doppelten Hinsicht Gefahr laufen könnte, sich dem Vorwurf der Unvollständigkeit ausgesetzt zu sehen:

1. Die gewaltige Bedeutung des exorzistischen Elementes für das altchristliche Gebet hat bereits Michel in seinen Forschungen über *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit* (Leipzig 1902) ans Licht gestellt. Wir berühren uns im Grunde der Dinge auf Schritt und Tritt, am augenfälligsten bezüglich der orientalischen Parallelen zu B der römischen *litaniae*. Meine Auffassung vom Zusammenhange von A und B dieses Formulares mit dem Exorzistischen hatte sich indessen bereits gebildet, bevor seine von der sepulkralen Malerei der ersten christlichen Jahrhunderte auf jenes Element zurückführende Schrift erschien. Ich glaubte darum der gemeinsamen Sache hier am besten durch Ignorierung seines Gedankenganges zu dienen. Völlig unabhängig von einander geführt, dürften unsere von verschiedenen Ausgangspunkten aus die nämliche Wurzel aufdeckenden Untersuchungen sich wohl am wirksamsten gegenseitig stützen.

2. Aus wesentlich anderem Grunde, doch nicht weniger bewusst und absichtlich habe ich darauf verzichtet, in den Rahmen der Betrachtung eine ausgedehnte Schicht liturgischer Poesie des christlichen Orients einzubeziehen, für welche Anrufung der Muttergottes, bezw. auch des Täufers und zahlreicher Heiligenklassen karakteristisch ist. Aus der griechischen Παρακλητική ἤτοι 'Οκτώηχος ἡ μεγάλη gehören hierher vor allem die κανόνες εἰς πάντας τοὺς 'Αγίους der Samstage. Auch auf Troparien des ἑσπερινός ('Ωρολόγιον τὸ μέγα. Rom 1876. 104) ist auf griechischem Gebiete beispielshalber zu verweisen. Auf nichtgriechischem seien in gleichem Sinne *ba'ûθê* genannte Hymnen des syrisch–antiochenischen Ferialbreviers angeführt, die sich in den "allen Martyrern" oder richtiger "allen Heiligen" gewidmeten Bestandteilen desselben finden. Vgl. meine Aufsätze im *Katholik* LXXXII 2. 401–427. 538–550. LXXXIII 1. 43–54. über *Das "syrisch-antiochenische" Ferialbrevier*. Mit dem Urgrund des Exorzistischen hat derlei keinen Zusammenhang mehr. Nicht an dem prosaïschen Gebetstext der *litaniae*, sondern gleichfalls an poëtischen Stücken, den Hymnen abendländischer Breviere in Vesper, Matutin und *Laudes* des Festes *Omnium Sanctorum* (1 November), hat es seine Parallelen.

TAV. I.





TAV. II.

TAV. III.





TAV. IV.

ZWEITE ABTEILUNG:

AUFSÄTZE.



Il mosaico degli Apostoli nella Chiesa abbaziale di Grottaferrata.

Saggio del

Dr. Antonio Baumstark

Il 26 Settembre dell'anno corrente a Grottaferrata cominceranno le feste per il IX centenario della fondazione di questa celebre abbazia, unica erede in Italia delle gloriose tradizioni del monachismo orientale che ivi era già tanto diffuso. In tale lieta occasione riescano graditi ai devoti figli di S. Nilo Giuniore, i cordialissimi augurî anche da parte dell'*Oriens Christianus*.

Il turrito monastero situato su di una delle più amene colline che scendano dal Monte Albano, merita la nostra attenzione sotto parecchi punti di vista. Per secoli esso è stato un anello di congiunzione fra l'invecchiante mondo greco e la giovane coltura occidentale del Medio Evo. La sua biblioteca e l'arte calligrafica, coltivata dai suoi monaci, hanno arricchito di codici preziosissimi più di una biblioteca moderna al di qua e al di là delle Alpi e sopra tutto la Vaticana. Quel modesto residuo di manoscritti rimasto ancora in possesso del monastero contiene dei veri gioielli sia per la filologia classica, sia per la patrologia e la storia della liturgia greca. Quanto poi alla storia dell'arte italo-bizantina, sarebbe stata d'incomparabile valore la chiesa edificata sotto il quarto abbate S. Bartolomeo, ed inaugurata dal papa Giovanni XIX il 12 Dicembre 1024 in onore della Madre di Dio, se fosse pervenuta a noi in quel suo primitivo splen-

dore che suscitava la quasi entusiastica ammirazione del monaco Luca, biografo di S. Bartolomeo [1]. Disgraziatamente però la splendida chiesa fu nell'epoca del rinascimento e del barocco quasi del tutto trasformata secondo l'uso di quei tempi. Per farci, malgrado ciò, una chiara idea dello stato originale di essa non rimangono che le annotazioni che uno dei suoi più illustri monaci nel secolo XVIII, Filippo Vitali, dal Maggio 1751 fino all'Aprile 1756 fece in apposito diario, quando con suo profondo dolore vedeva compiersi per ordine dell'abbate commendatario, cardinale Guadagni, la più radicale trasformazione del santuario [2].

Fra il poco che è rimasto dell'antico splendore meritano il posto d'onore due mosaici, pubblicati ed illustrati già nel 1883 dal Frothingham [3].

L'uno si trova sopra la bellissima porta antica che dal nartece conduce nell'interno della chiesa. Vediamo le solite persone della cosidetta δέησις, Cristo da παντοκράτωρ in trono

---

[1] Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Βαρθολομαίου τοῦ νέου τῆς Κρυπτοφέρρης c. 7 (Mai *Nova Patrum Bibliotheca* VI 518): Καὶ τοσοῦτον αὐτῷ ἡ τοῦ θεοῦ χάρις συνεργοῦσα ἦν, καὶ τὰ κατὰ γνώμην εὐοδοῦσα, ὡς ἐν ἀλλοδαπῇ γῇ ναὸν ἐπ' ὀνόματι τῆς τοῦ θεοῦ μητρὸς ἀνεγεῖραι μέγιστόν τε καὶ περικαλλῆ (τοῦτον δὴ λέγω τὸν παρὰ ξένοις καὶ αὐτόχθοσιν ὁρώμενον, καὶ ἐν ᾧ τὰς πρὸς θεὸν δοξολογίας ποιεῖν παρειλήφαμεν)· εἰκόσι τε τοῦτον κατακοσμῆσαι καὶ ἱεροῖς σκεύεσι καὶ πέπλοις πολυτίμοις καὶ τερπνοῖς.

[2] Cod. Z. δ. XLIII della Biblioteca di Grottaferrata: « *Memorie della restaurazione della Ven: Chiesa di S. Maria di Grottaferrata fatta per ordine della ch: me: del Cardinale Guadagni Abbate Commendatario di quest' insigne Abbadia, scritte dal qdm. M. R. P. D. Filippo Vitale Monaco Basiliano dell' istesso Monastero. E più altre Memorie spettanti alla d.a Chiesa, e Monasterò descritte dal med.o P.e Vitale, che tutte in q°. volume le ha scritte di sua propria Mano* ». Colgo ben volentieri l'occasione di ringraziare il rev.mo P. Abbate di Grottaferrata Don Arsenio Pellegrini pel cortese permesso di consultare questo prezioso manoscritto appartenente all'Archivio interno del monastero, nonchè il dotto bibliotecario della medesima abbazia Don Sofronio Gassisi per tutto il suo gentile aiuto, di cui godevo per la compilazione di questi cenni, facendo voti che egli possa quanto più presto pubblicare il testo intiero dell'interessante diario.

[3] *Gazette archéologique* 1883. P. 318 ss. Cfr. quanto al primo mosaico pure Schlumberger *L'Epopée Byzantine à la fin du dixième siècle*. Paris 1896. P. 581.

che benedice con la destra, portando nella sinistra un libro aperto con l'iscrizione ΕΓΩ ΕΙΜΙ Η ΘΥΡΑ ΔΙ ΕΜΟΥ ΕΑΙ (= ἐὰν) ΤΙΣ ΕΙΣΕΛΘ(η); a destra di lui la Madonna, a sinistra il Battista. Tra la Madonna ed il divino suo figliuolo l'artista ha effigiato in proporzioni assai minori un abbate basiliano senza nimbo. Certamente è il donatore del mosaico il quale viene presentato dalla Madonna al Cristo onnipotente. Ammettendo che avessimo da vedere in lui S. Bartolomeo stesso, allora il mosaico sarebbe contemporaneo alla fondazione della chiesa, e difatti lo stile della composizione giustificherebbe ampiamente l'ipotesi di ascriverla ancora al primo quarto del secolo XI.

Non è però di questa rappresentazione, benchè essa sia interessantissima per la sua antichità, che ci occuperemo nel presente articolo, bensì di un mosaico rappresentante i dodici apostoli nell'interno della chiesa e precisamente sopra l'arco trionfale, il quale finora non ha trovato una illustrazione sufficiente.

Tre questioni di somma importanza aspettano ancora una soluzione definitiva, cioè quale sia l'età del mosaico, quale sia stato il suo primitivo aspetto e che cosa abbia rappresentato in origine, quale sia poi l'originale che più o meno direttamente abbia ispirato l'artista. Ecco le questioni che si offrono di fronte a questa magnifica composizione della quale diamo una nuova riproduzione (Tavv. I-IV. Fig. 2), mercè le fotografie fatte dal valente fotografo romano Moscioni, cercando di completare l'illustrazione tentata dal Frothingham e di corregerne gli errori.

I.

Quanto all'epoca dell'origine del nostro mosaico il Tipico di Grottaferrata, segnato Γ. α. I, scritto nel 1300, fornirebbe un *terminus ante quem*, benchè tardivo, ma sempre abbastanza esatto, se il dotto priore della badia, Don A n t o n i o

Rocchi[1], avesse con ragione messo in relazione colla rappresentazione dei dodici apostoli quel passo che si trova dietro la τυπικὴ διάταξις dei primi vesperi della festa dei SS. Pietro e Paolo: Εἶτα προσκυνοῦμεν τὰς τιμίας εἰκόνας τῶν ἀποστόλων κατὰ τὸ ἔθος, καὶ ἀπόλυσις. Ma questo passo evidentemente non ha nessuna relazione col quadro musivo, in cui manca precisamente uno dei santi del giorno, S. Paolo; si riferisce invece ad una imagine dei principi degli apostoli, la quale secondo l'uso liturgico della chiesa greca doveva esporsi sul προσκυνητάριον, cioè su di un tavolinetto posto davanti alla porta dell'iconostasi detta βασιλική. Per convincersi in proposito basterebbe leggere quel che di simili esposizioni dice il Brockhaus nel suo eccellente libro sopra l'arte nei Monasteri del monte Athos[2]. Ma c'è di più. Nello stesso tipico di Grottaferrata trovansi altre prescrizioni del tutto simili a quello già citato e riguardanti altre imagini sacre, dopo i primi vesperi delle feste di S. Nilo[3], S. Giorgio[4], dell'apostolo S. Bartolomeo[5], di S. Giovanni Battista[6], di S. Pantaleone[7], della κοίμησις della Madonna[8] e dei Santi Adriano e Natalia[9]; dopo le messe dei presantificati che

[1] *De coenobio Cryptoferratensi eiusque bibliotheca et codicibus praesertim graecis commentarii.* Tusculi 1893. P. 47: « *Huic praeterea inferior adhuc in conspectu omnium est tabula tessellata XII Apostolos exhibens, quorum imagines in SS. Petri et Pauli festum diem monachi certo cultu venerari iubentur in eo Typico, quod ut postea dicemus, an. MCCC confectum est* ».

[2] *Die Kunst in den Athos-Klöstern.* Leipzig 1891. P. 89 s.

[3] Fol. 15 r°: ὁ ἑβδομαδάριος καὶ ὁ διάκονος μετὰ θυμιατηρίου στείχονται ὁ εἷς ἐκ τοῦ ἑνὸς μέρους καὶ ὁ ἄλλος ἐκ τοῦ ἄλλου τῆς ἁγίας εἰκόνος τοῦ ὁσίου...., ὁ ἡγούμενος προσκυνεῖ αὐτὴν καὶ πάντες οἱ ἄλλοι ἀδελφοὶ κατὰ τάξιν.

[4] Fol. 77 r°: Ψάλλοντες αὐτὸ (sc. τὸ ἀπολυτίκιον) προσκυνοῦμεν τὴν ἁγίαν εἰκόνα τοῦ μάρτυρος.

[5] Fol. 81 v°: Καὶ κατὰ τάξιν προσκυνοῦμεν τὴν ἁγίαν εἰκόνα αὐτοῦ.

[6] Fol. 38 v°: Καὶ κατὰ τάξιν προσκυνοῦμεν τὴν τιμίαν εἰκόνα τοῦ τιμίου προδρόμου.

[7] Fol. 91 v°: Ψαλλομένων τῶν ἀπολυτικίων προσκυνοῦμεν ὡς ἔθος καὶ κατὰ τάξιν τὴν τοῦ μάρτυρος ἁγίαν εἰκόνα.

[8] Fol. 97 r°: Ψαλλομένου δὲ τούτου (sc. τοῦ ἀπολυτικίου) προσκυνοῦμεν κατὰ τάξιν ὡς ἔθος τὴν τιμίαν καὶ θείαν εἰκόνα τῆς ἁγίας Θεοτόκου.

[9] Fol. 99 v°: Ψαλλομένου δὲ τοῦ ἀπολυτικίου κατὰ τάξιν καὶ ὡς ἔθος προσκυνοῦμεν τὴν τιμίαν εἰκόνα τῶν μαρτύρων.

l'8 e il 24 Marzo fanno seguito ai primi vesperi dei 40 martiri di Sebaste e dell'Annunziazione [1]; e finalmente dopo gli avvisi concernenti una processione, che con l'icona della Madonna doveva aver luogo dopo il matutino del 9 Settembre e del 25 Marzo [2]. Si vede che il caso delle εἰκόνες τῶν ἀποστόλων del 28 Giugno non rimane isolato.

Non c'è del resto alcun dubbio che l'origine del mosaico in questione sia anteriore al principio del secolo XIV, se pure in proposito non abbiamo realmente la testimonianza pretesa dal Rocchi. Basta un confronto coi mosaici di Iacopo Torriti eseguiti per ordine di papa Nicola IV, cioè fra il 1288 e il 1292, nelle absidi delle basiliche del Laterano e di S. Maria Maggiore, onde persuadersi che il mosaico degli apostoli a Grottaferrata è indubitatamente più antico; come d'altra parte, confrontandolo con quello della δέησις, facilmente possiamo convincerci, che sia assolutamente escluso di attribuirlo, come fece il Kraus [3], alla prima metà del secolo XI.

Non con la fondazione della chiesa ma con qualche ristauro del secolo XII o XIII dobbiamo mettere in rapporto il mosaico degli apostoli; e di tali ristauri sembra che due siano da supporsi, uno verso la fine del secolo XII, un altro alla fine del secolo XIII.

Quanto a quest' ultimo ristauro, una notizia esplicita ci verrebbe fornita, se volessimo prestarle fede, da uno dei cataloghi Barberiniani degli abbati del monastero. Secondo questo documento, nel 1282 un abbate Ilarione o Ilario avrebbe fatto rinnovare e rialzare le mura della chiesa ab-

[1] Fol. 71 r°: Καὶ προσκυνοῦμεν τὴν ἁγίαν εἰκόνα κατὰ τάξιν ὡς ἔθος. Fol. 73 v°: Καὶ κατὰ τάξιν προσκυνοῦμεν τὴν ἁγίαν εἰκόνα τοῦ εὐαγγελισμοῦ.

[2] Fol. 7 r°: Καὶ προσκυνεῖ πρῶτον ὁ ἡγούμενος τὴν προρηθεῖσαν ἁγίαν εἰκόνα καὶ τὰ ἅγια λείψανα· εἰθούτως πάντες οἱ ἀδελφοὶ κατὰ τάξιν. Fol. 74 r°: Καὶ προσκυνοῦμεν τὴν τῆς Θεοτόκου ἁγίαν εἰκόνα εὐλαβῶς κατὰ τάξιν.

[3] *Geschichte der Christlichen Kunst.* II. Freiburg i/B. 1897. P. 90.

baziale [1]. Però, come abbiamo accennato, l'esattezza di questa notizia va soggetta a dei gravi sospetti. Un rialzamento posteriore delle mura della chiesa, malgrado la più scrupolosa ispezione delle medesime non può costatarsi. Anzi montando sopra il coro, fatto allungare dal cardinale Alessandro Farnese nel 1582, si può dire con certezza, che l'originaria costruzione murale del ναός, benchè in molti luoghi traforata e coperta di modificazioni posteriori, si estende ancora fino al tetto attuale. Bisogna considerare poi un secondo fatto: la notizia del catalogo Barberiniano si ritrova in altra forma, scritta in greco sul verso di un documento latino legato davanti al primo foglio del tipico [2]. Essa qui non soltanto invece dell'anno 1282 porta l'anno 1272, ma perfino parla di una rinnóvazione non della chiesa grande, bensì del ναὸς τοῦ καπιτόλου, cioè dell'antica cappella dei SS. martiri Adriano e Natalia dedicata nel 1131 in onore dei santi fondatori S. Nilo e S. Bartolomeo e nella quale oggi si trovano i celebri affreschi del Domenichino. Ed è solamente di questa cappella che parla pure lo Sciommari, rimandando del resto, giusta una terza redazione del testo ora sconosciuta, la data del ristauro all'anno 1192 [3].

Ma comunque si voglia apprezzare la notizia in questione, che l'antica chiesa abbaziale di Grottaferrata abbia verso la fine del secolo XIII subìto certi cambiamenti, ne abbiamo due testimonianze monumentali. Viene considerata in

---

[1] « *Hilarion sive Hilarius: quo praeside templum renovatum et altius erectum adnotatur an. ab orbe condito 6790, Christi 1282* ». Cf. Rocchi l. c. P. 47.

[2] ✠ τοῦτον τὸν ναὸν τῶν ὁσίων· καὶ μακαρίων· πρων ἡμῶν· νείλου. καὶ βαρθολομαίου· ἀνοψώθη· καὶ ἀνεκαινώθη· ἐν τῷ καιρῷ· τοῦ κύρου· ἱλαρίου· ἡγουμένου· κῦ· ἱερεμίας· πρεπόσιτος καὶ βλάσιος· ἐκκλησιάρχης· καὶ ἑτέρων· ἀγαθοποιῶν· ἀδελφῶν· ἐν ἔτει ἑξακισχιλιοστῷ ψ̄: π̄: ἰνδικτιῶνος ιε̄: 6780. In più nel margine: τῆς τοῦ χῦ ἡμῶν ιῦ χῦ σαρκώσεως 1272.

[3] *Breve Notizia e Raccolta della vita di S. Bartolomeo IV Abate del Monastero di Grotta-Ferrata.* In Roma 1728. P. 132: « Fù..... ristorata dall'Abate Ilario nel 1192 ».

prima linea l'influenza dello stile gotico, la quale, come si manifesta proprio in quest'epoca nella vicina Roma, così fa sentirsi pure a Grottaferrata. Fortunatamente le traccie di questa influenza gotica, le quali non sono da confondersi col neo-gotico del moderno nartece e della facciata fatta costruire dal cardinale Mattei nel 1843, non sono completamente sparite. Frammenti di altari gotici a baldacchino ornati di opera cosmatesca furono in parte adoperati nella cornice dell'antico fonte battesimale posto in fondo della cappella Farnesiana, in parte raccolti nell' interessantissimo museo del monastero. Nel medesimo luogo trovansi i frammenti marmorei del grande rosone della facciata distrutto il 5 Luglio del 1754 [1]. Ancora al suo posto primitivo vediamo dal tetto della navata laterale destra il finestrone di stile archiacuto murato il 6 Luglio del medesimo anno, ed al quale corrispondeva un altro uguale dalla parte opposta [2]. Pure sono sempre visibili nel luogo sopraddetto come anche dalla parte del tetto del prolungato coro, piccoli archiacuti decorativi che, sotto il tetto della navata grande ed appoggiati su di certe mensole destinate probabilmente una volta a portare delle colonnette, furono attaccati alla originaria costruzione murale dalle fenestrelle strette ed oblunghe.

Alla fine del secolo XIII poi pare che appartengono, dato il loro stile, le pitture rappresentanti scene della storia del vecchio e del nuovo testamento, le quali ornavano una volta le pareti della navata grande, e delle quali resti considerevoli ci sono conservati sopra il soffitto fatto costruire dal cardinale Odoardo Farnese nel 1577, e tra queste la pittura rappresentante la SS. Trinità circondata da angeli e profeti, la quale

---

[1] Cf. diario del Vitali fol. 12 v°: « Nel Lunedì - 15 - d.° fù buttato e guastato il Finestrone, che era rotondo, come indietro delineai, e quale stava in faccia l'Altare maggiore vicino il Soffitto ».

[2] Cf. diario del Vitali fol. 11 v°: « Nel Sabato - 6 Luglio - 1751 = fù murato il seguente antico Finestrone tutto di marmo fino bianco della parte dell' Epistola essendovi l'altro corrispondente in facciata ».

appunto al di sopra del mosaico degli apostoli si trovava da più di tre secoli nascosta dal medesimo soffitto per tornare alla luce soltanto in questi ultimi mesi [1].

È stato il gusto di una epoca nuova, epoca in cui si erigevano le cattedrali gotiche d'Italia, epoca del Cimabue e del Giotto, che verso la fine del secolo XIII avrà indotto i monaci a trasformare il tempio italo-bizantino della Madonna τῆς Κρυπτοφέρρης. Ma dura necessità deve avere consigliato già un secolo prima un ristauro del medesimo. Dalla metà del secolo XII in poi il monastero, durante la guerra che regnava per lunghi anni fra Roma e Tuscolo, dovette soffrire non poco. Verso il 1163 od il 1165 gli inquilini emigrarono per rifugiarsi presso i benedettini di Subiaco e soltanto dopo la distruzione del Tuscolo nell'anno 1183, se non dopo l'esterminio completo di questa città avvenuto nel 1191, ritornarono al pendio del Monte Cavo [2]. Va indubitato che in quel momento abbiano trovato la loro chiesa, rimasta abbandonata per quasi due decennî in un teatro di continui saccheggi e devastazioni, in uno stato di guasto, il quale richiedeva pronti e solleciti ristauri.

È dunque a quest' epoca che abbiamo da ascrivere il mosaico degli apostoli, o dobbiamo scendere fin all'epoca dell' influenza gotica, cioè supporlo contemporaneo agli affreschi di stile più o meno giottesco? — Non è arduo il dare una risposta.

Una sola riflessione potrebbe bastarci. Se il mosaico degli apostoli e l'affresco della SS. Trinità fossero contemporanei, rimarrebbe addirittura inconcepibile per qual ragione lo spazio tra l'arco trionfale e la costruzione originaria del tetto sia stato diviso in due zone diverse, ornate

---

[1] Cf. Rocchi *La badia di Grottaferrata*. Roma 1884. P. 56 s. *De coenobio* ecc. P. 47.

[2] Cf. Sciommari l. c. P. 112. Rocchi *La badia di Grottaferrata* P. 29 s. *De coenobio* ecc. P. 32 s.

l'una di mosaico, l'altro di pittura. Ma un argomento altrettanto decisivo si ricava da considerazioni stilistiche, e prima il carattere del mosaico è totalmente diverso da quello della pittura soprastante e delle pitture laterali. Fu poi accennato a quella enorme differenza che corre tra gli apostoli di Grottaferrata ed i mosaici di Iacopo Torriti, eseguiti a Roma verso il tramonto del secolo XIII. Non è con questi che fra le composizioni musive di Roma può per il suo stile paragonarsi il mosaico di Grottaferrata, ma piuttosto cogli apostoli della zona inferiore nel mosaico absidiale di S. Paolo fuori le mura, eseguito sotto Onorio III (1216-1227), ovvero con le figure dei profeti Isaia e Geremia sull'arco trionfale di S. Maria in Trastevere, fatto decorare di mosaico da Innocenzo II (1130-1136), e perfino coi medesimi profeti ed i SS. Pietro, Paolo, Clemente e Lorenzo del mosaico ancora più antico di S. Clemente. Una relazione ancora più stretta esiste fra il nostro mosaico e quello grandioso del duomo di Torcello[1], rappresentante il giudizio supremo, come pure, e questo fu osservato già dal compianto Stevenson[2], fra esso ed una rappresentazione del medesimo soggetto, offertaci da un affresco del secolo XII nella chiesa di S. Angelo in Formis[3]. In fine, la più intima affinità col mosaico degli apostoli dimostrano i mosaici del duomo di Monreale[4] terminato al più tardi nel 1182[5], i quali sembra che potrebbero attribuirsi alla medesima scuola, se non perfino al medesimo artista. Con la Sicilia che tanta importanza aveva

---

[1] Si confrontino specialmente gli apostoli di questo mosaico (Fig. 1) con quelli di Grottaferrata (Fig. 2).

[2] Ciò risulta da una sua scheda nel *cod. Vat. Lat. 10579* fol. 29 A v°.

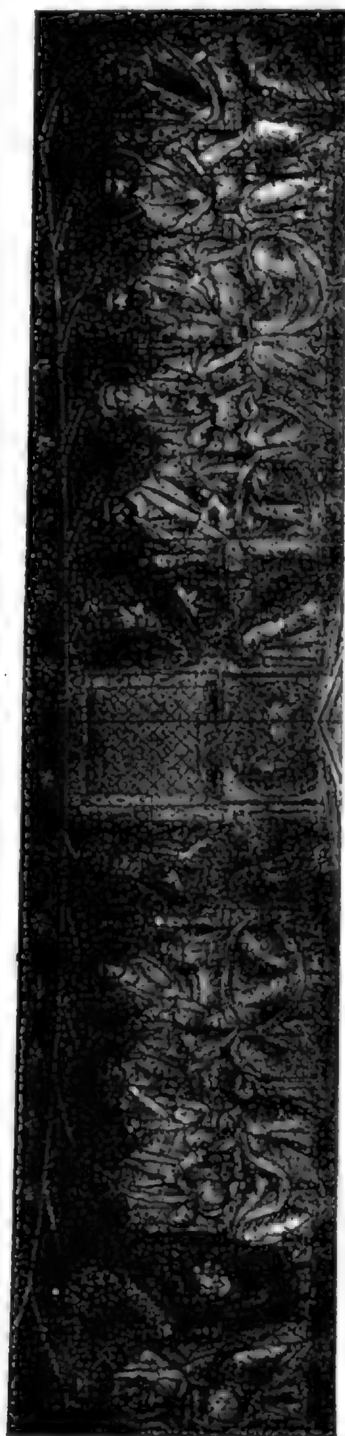
[3] Riprodotto dal Bertaux *L'Art dans l'Italie Méridionale*. I. Paris 1904. P. 265 (Fig. 101).

[4] Cf. Gravina *Il duomo di Monreale illustrato e dipinto in tavole cromolitografiche*. Palermo 1859.

[5] Cfr. Frantz *Geschichte der christlichen Malerei*. I. Freiburg i/B. 1887. P. 298.



(Fig. 1)



(Fig. 2)

per lo sviluppo del monachismo greco occidentale, Grottaferrata naturalmente doveva stare in continua relazione. Non sarebbe perciò da meravigliarsi, se i monaci tornando da Subiaco per ornare il loro santuario avessero chiamato di là un artista che poco prima aveva lavorato a Monreale. Certo è doveroso di avvicinare almeno quanto all'epoca della loro origine il mosaico della chiesa abbaziale del Lazio con quelli della cattedrale Siciliana.

II.

Artisti della fine del secolo XII e non del XIII hanno creato il mosaico di Grottaferrata, che finora abbiamo chiamato brevemente « degli apostoli ». Ora si dimanda che cosa abbiano voluto rappresentare codesti artisti. La dimanda pare forse superflua di fronte ad un' opera d' arte visibile a tutti, ma non lo è di fatto.

Su di uno spazio di 750 cm. di lunghezza e di 180 cm. di altezza stanno seduti davanti un tappeto d'oro, al di sopra del quale è visibile il cielo stellato, i dodici apostoli, ciascuno su di un trono riccamente ornato. I troni sono strettamente accostati l'uno all'altro in modo che a prima vista sembrano di formare due banchi a spalliera. In lettere greche si leggono i nomi degli apostoli accanto alle loro teste. Il centro della composizione è occupato da un trono vuoto, dinanzi al quale dentro una cornice quadrata si vede un disco colla rappresentazione del divin agnello. Si seguono a destra di questo trono centrale i SS. Pietro, Giovanni, Filippo, Tommaso, un Giacomo e Simone, a sinistra Andrea, l'altro Giacomo, Matteo, Bartolomeo, Taddeo e Mattia. Tutti gli apostoli vestono tunica e pallio e portano sandali ai piedi. Dieci di loro portano rotoli, e solo i due evangelisti, libri ornati di gemme. Per la maggioranza essi sono rappresentati da vegliardi barbati e canuti. Giovanni, Tommaso e Filippo sono imberbi e di capigliatura corta, la

quale nei due primi è bionda, e nera soltanto in S. Filippo. Taddeo ed il Giacomo della parte sinistra si presentano in età virile con barba e capelli di bruno chiaro. Simone, che è quasi calvo, ha gli scarsi capelli e la barba appuntata di colore oscuro. Nel colorito dei vestimenti domina il bianco ombreggiato di rosso o verde chiaro. Fanno una eccezione il pallio rosso chiaro di Tommaso e di Giacomo della parte sinistra, quello verde oscuro di Giacomo della parte destra e di Andrea, e la tunica quasi nera di Pietro e Mattia. Il solo S. Pietro indossa il pallio giallastro. Raggi che da lontano sembrano di colore d'argento oscuro scendono sul capo di ciascuno degli apostoli. Sotto i raggi e già dentro i nimbi s'appalesano, due sopra ognuno apostolo, le linguette di fuoco conosciute dal miracolo della Pentecoste.

Tanto i raggi quanto le linguette come anche l'assenza di S. Paolo, alla quale già abbiamo una volta accennato, fanno credere, che qui ci sia rappresentata la discesa dello Spirito Santo. Però tutt'altro significato fanno supporre i due simboli apocalittici del centro. Il trono della *maiestas Domini* e l'*Agnus Dei*, simbolo ben conosciuto della persona di Cristo, rammentano le parole del vangelo Matt. 19 § 28: Ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθήσεσθε καὶ ὑμεῖς ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ. Una spiegazione del mosaico nel senso di queste parole pare purtroppo confermata da una iscrizione che nel 1592 fu letta dal de Vigne sotto il nostro mosaico:

CAETVS APOSTOLICVS RESIDENS CVM IVDICE (Christo)
PRAEMIA IVDICIO MERITIS DECERNIT IN ISTO [1].

Ma prima, cotesta iscrizione accanto ai nomi degli apostoli scritti in greco già per la sua lingua latina si manifesta come aggiunta posteriore. Dei simboli apocalittici

---

[1] Cf. Rocchi *La Badia di Grottaferrata*. P. 175.

poi uno almeno, cioè il trono vuoto, fu eseguito in mosaico soltanto nell'Agosto 1857, allorchè il cardinale Mattei fece ristaurare il mosaico servendosi della Fabbrica di S. Pietro [1]. Ciò che l'artista del morente secolo XII aveva rappresentato sopra l'*Agnus Dei* andava distrutto al più tardi nel 1665, quando in quel luogo fu praticata un'apertura, che più tardi fu nuovamente murata, per poter erigere con maggiore comodità l'altare Barberiniano della Madonna trasformato in iconostasi, quando S. S. Leone XIII ristabilì nel monastero la purità del rito greco, e recentemente portato più indietro. Era poi solamente nel 1764 [2] ed in pittura, che fu eseguito il simbolo del trono vuoto preso ingenuamente dal Frothingham come appartenente alla composizione primitiva.

Il Vitali si esprime in proposito quattro volte nel suo diario. Ad un giorno, non precisamente designato, del Giugno 1754, dopo raccontati i fatti del 1665, espone per la prima volta, ma senza giustificarla, la sua opinione, che allora sia stato parzialmente distrutto un Cristo seduto in trono, della quale rappresentazione non sia rimasta che la parte inferiore [3]. Il 21 di Luglio egli esaminò da vicino

---

[1] Ecco le memorie lasciateci in proposito dal Toscani che allora fu bibliotecario del monastero nel codice miscellaneo Z. δ. XLI di Grottaferrata P. 407: «A di 11 d.º (cioè Luglio 1857). Lo stesso Aldanesi, dirigendolo il medm̃o Sigr. Castellini cominciò ad aprire i vani del Mosaico patito, ed a rompere il muro ove eravi la sedia dipinta, cioè sopra l'Agnello», P. 409: «A di 13 d.º venne Monsigr. Giraud Economo della R. Fabbrica di S. Pietro, a vedere il lavoro dei Mosaicisti. Con questi condottosi in Biblioteca, avendo fatto chiamare me Bibliotecario ed Archivista, volle che gli facessi vedere quei passi delle memorie del P. Filippo Vitali, ove parla dei Mosaici della Chiesa e di quanto si fece nel passato secolo intorno ad essi. Da quanto fu ivi letto e dalle ragioni che gli addussi, persuaso non potersi rifare l'imagine del SSm̃o Salvatore, che il sud.º P. Vitali accenna esservi stata anticamente, risolse che si facesse in Mosaico la sedia, per la ragione per cui il Vitali vel'avea fatta fare in pittura».

[2] Ciò risulta dal fatto che il Vitali ancora non parla di una sedia dipinta, come subito vedremo. A lui stesso viene poi attribuita tale completazione del mosaico guastato dal Toscani. Cf. la nota superiore.

[3] Diario fol. 10 vº: «Detto Altare di legno fù ivi posto, allorchè il Pontefice .... *(che era Alessandro VII)* ordinò al Card. Francesco Barberini il

il luogo in questione. Della pretesa figura di Cristo nulla trovò, bensì dove aveva supposto la parte inferiore di essa, scoprì il disco dell'*Agnus Dei*, di cui ci dà un rozzo disegno. Ora per salvare la sua ipotesi concernente l'aspetto originario del centro della composizione, egli ammette che la figura del Redentore seduto si sia trovata più in alto. È sopra quel disco che essa sarebbe esistita, sorpassando in altezza gli apostoli, dimodochè i piedi del Signore avrebbero toccato l'orlo superiore della cornice quadrata [1]. Al 22 di Luglio segue dopo una nuova visita una descrizione particolareggiata dell'*Agnus Dei* e della sua doppia cornice, ed adesso non si parla più del Cristo seduto in trono [2]. Nem-

---

Seniore Viceacancelliere di S. Chiesa ed attuale Ab.e Comendat.o di Grottaf.a di fare un Altare di Pietre, e più magnifico, cioè quello in cui è stata collocata quella di S. Luca. Anzi senza riflettere allora all'Antico Mosaico delli dodici Apostoli con il Divino Redentore in mezzo in atto di sedere, fù aperta una Finestra per commodo di calare le funi per tirare sopra li marmi ed altro, per fare la quale demolirono una buona parte superiore del Divino Signore comparendo soltanto adesso la parte inferiore colla Sedia ».

[1] Diario fol. 15 r°: « Stando i Ponti di Legname vicino al Soffitto per imbiancarlo, vi volli salire sulle ore - 17 - di q.ta domenica 21 - d.o, ed osservai da vicino la Struttura Mosaica delli medm̃i, una delle quali cioè q.lla di S. Pietro con parte dell'altra contigua ha cominciato a patire, cioè ad allentarsi in qualche parte le piccole Pietruccie. — In quella parte di mezzo, ove stava il SS.mo Salvatore, come notai sopra, quattro carte indietro, osservai molto bene, e toccai con mie mani il muro rifatto e la tintura data al muro per non far' apparire il SS.mo Salvatore distrutto. Bensì dalla parte d'abbasso, cioè quella che viene ricoperta dalla Croce dorata di Legno, si vede in Mosaico la seguente Figura, sovra della quale posava con li di Lui Santissimi Piedi il Salvatore, in modo che veniva a stare più superiore alli Suoi SS. Apostoli (Siegue il disegno !) Detto cerchio rotondo per qñto potei osservare atteso l'impedimento delle Croce, è intarziato di alcuni Fiorami, avendovi osservata una Foglia di Mosaico ».

[2] Diario fol. 15 v°: « Bensì nel Lunedì - 22 - d.o sull ora medema di jeri, mentre due Muratori stavano ivi lavorando la Cornice Sovra dell'Apostoli feci osservarlo da uno de medemi per nome Mastro Lorenzo Salvatore, il quale più prattico di me, levò alcune Piane, come ancora la Croce di Legno indorata, e pulito d.o Mosaico, osservò ed anch' io lo distinsi più a basso, cioè un Agnello che con la zampa destra d'avanti Sostiene una Croce, come nella sud.a Figura e con lettere di mosaico $\overset{T}{OY}$ = avendo soltanto distinto le medeme mentre vi saranno anche le altre, cioè 'O AMN$\overset{\grave{o}}{}$ οῦ $\overset{T}{\Theta}$ῦ = *Agnus Dei* ».

meno si accenna a lui il 27 d'Agosto, giorno in cui il Vitali ritorna un' ultima volta a parlare della rappresentazione del divin agnello dandone una copia più esatta [1].

Questa fila di annotazioni del prezioso diario ci dà la storia poco gloriosa di una supposizione gratuita che dimostra sempre più luminosamente il suo poco valore. Come supposizione del tutto gratuita si manifesta l'asserzione che precisamente un Cristo seduto in trono sia stato distrutto nel centro del mosaico degli apostoli. Anzi essa si appalesa come certamente erronea, sicchè per una figura dell'altezza degli apostoli sopra l'*Agnus Dei* manca affatto lo spazio neccessario.

Facendo quella supposizione il Vitali del resto sarà forse stato influenzato da qualche tradizione vaga, giusta la quale almeno un trono anticamente avrebbe formato il centro dell'assemblea apostolica, perchè non ammettendo una tale tradizione sarebbe difficile a spiegarsi il pensiero del secolo XVIII di completare la composizione aggiungendo in pittura questo simbolo. Secondo il Rocchi [2] si sarebbe trattato del « trono dell' agnello », a cui accenna il brano biblico Apoc. 7 § 17. Però dietro questo stesso testo: ὅτι τὸ ἀρνίον τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου ποιμαίνει αὐτούς, si dovrebbe vedere l'agnello giacente sopra il trono e non stando davanti, come giacente sopra il trono lo vediamo difatti nel mosaico dell'arco trionfale di S. Cosma e Damiano, e nella replica del medesimo in S. Prassede a Roma [3], come pure nell'affresco, che si trova allo stesso posto nella chiesa dei SS. Abondio ed Abondanzio presso Rignano, opere che veramente si sono ispirate di

---

[1] Diario fol. 20 r°: « Osservai lo med.° in questa occasione, e lo feci osservare da altri Monaci che meco salirono sovra il Ponte quell'Agnello descritto e delineato nel Sabbato - 20 - Luglio - 1754 -, quale è più esatto nella seguente figura ». (Siegue il disegno).

[2] *La Badia di Grottaferrata* P. 175 s.

[3] De Rossi *Musaici cristiani e saggi dei pavimenti delle chiese di Roma*. Tavv. XV e XXV.

quello od altri simili testi dell'apocalissi. L'*Agnus Dei* in piedi offertoci dal mosaico di Grottaferrata dev' essere completamente diviso dalla composizione degli apostoli aggruppati già originariamente, come dobbiamo supporlo, attorno un trono centrale. Esso è piuttosto un residuo della conosciutissima rappresentazione che nella zona inferiore di mosaici o pitture absidiali mette in mostra le pecorelle, simboli degli apostoli, le quali, sei da ciascun lato, escono dalle città sante, Gerusalemme e Betlemme, dirigendosi verso un *Agnus Dei*, che sta sempre in piedi. Basta citare, quanto a questo motivo, i mosaici dell'antica chiesa di S. Pietro e delle chiese dei SS. Cosma e Damiano, S. Cecilia, S. Prassede, S. Marco, S. Clemente e S. Maria in Trastevere a Roma [1].

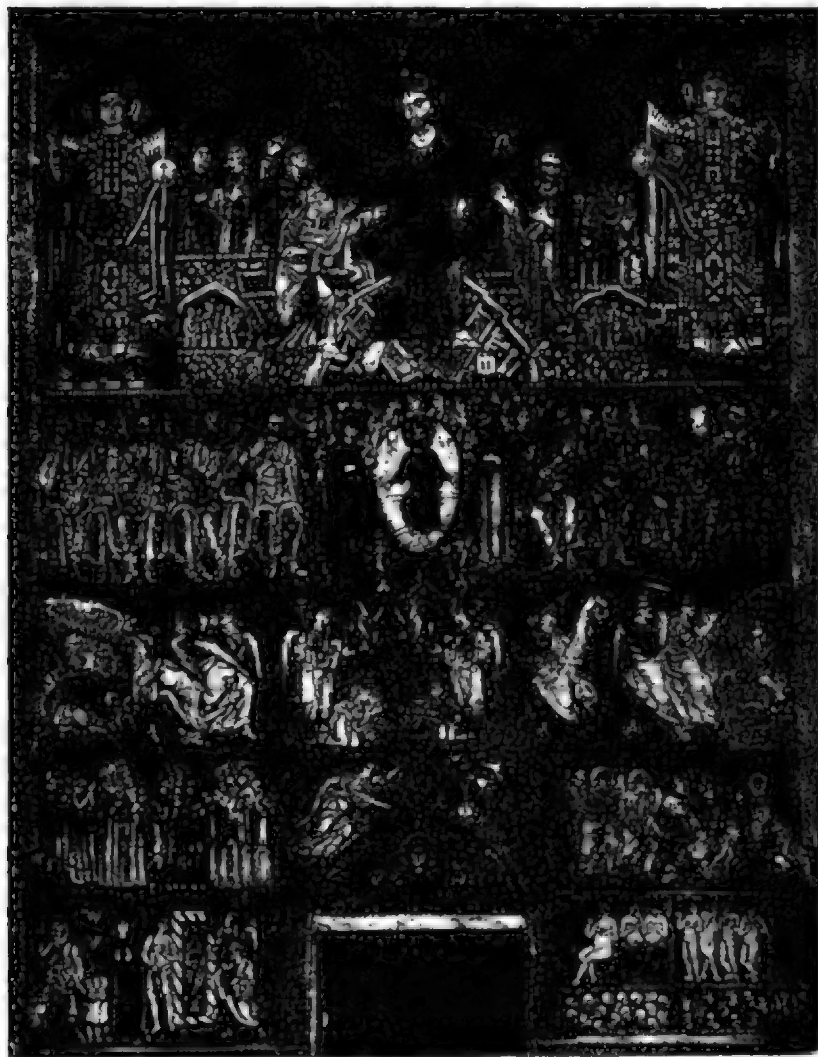
Ma quale significato, dimandiamo, può avere avuto il trono centrale, se tentiamo spiegarcelo separato dall'agnello divino? Era forse, come l'autore del presente saggio una volta lo supponeva [2], sormontata dalla sola croce? — Rassomigliava del tutto al trono sormontato dalla croce gemmata e dagli istrumenti della passione, il quale custodito da due angeli si vede sul mosaico absidiale di S. Paolo fuori le mura? — Nell'un caso come nell'altro avremmo da riconoscere in esso il famoso simbolo dell' ἑτοιμασία, comunissimo nell'arte cristiana così dell'Oriente come in quella dell'Occidente, ispiratasi da modelli orientali. Difatti questo simbolo viene congiunto con una assemblea apostolica nel tipo iconografico del giudizio supremo creato dall'arte bizantina. In una zona superiore le opere rappresentanti questo tipo portano i dodici apostoli che, sei a destra, sei a sinistra, fiancheggiano il gruppo centrale, identico con quello della δέησις, cioè formato dal παντοκράτωρ seduto in trono,

---

[1] De Rossi *Musaici*. Tavv. XXXIV. XV. XXIV. XXV. XXVIII. XXIX. XXX.

[2] Vol. III di questa rivista P. 235.

dalla Madonna e dal Battista. In una zona inferiore poi l'ἑτοιμασία viene custodita da una schiera di angeli. La com-



(Fig. 3)

posizione si ripete nelle miniature d'un evangeliario del secolo XI esistente a Parigi[1] e di un manoscritto del se-

---

[1] Riprodotta dal Bertaux l. c. P. 261 (Fig. 100).

colo XIII di Berlino [1], di più nel già citato mosaico del duomo di Torcello [2] e su affreschi delle chiese claustrali di Dionysiu, Dolichiu e Lavra sul monte Athos [3]. Il mosaico di Grottaferrata forse, nel suo stato originale, differiva da queste rappresentazioni soltanto in ciò, che l'ἑτοιμασία sarebbe stata innalzata nel centro dell'assemblea degli apostoli, e che il gruppo della δέησις, circondato da angeli, avrebbe trovato il suo posto più in su, dove posteriormente sarebbe sostituito dalla pittura della SS. Trinità? Così il mosaico sarebbe non di meno da spiegarsi come illustrazione del passo citato Matt. 19 § 28, e certamente l'idea avrebbe molto di convincente, se non l'assenza di S. Paolo, che almeno sul mosaico di Torcello evidentemente fa riscontro alla figura di S. Pietro, e più di tutto i raggi e le linguette di fuoco parlassero contro l'ammissione di essa, obbligandoci sempre di pensare piuttosto alla discesa dello Spirito Santo.

Dobbiamo dimandarci sul serio se, non anche di quest'ultima, l'arte cristiana dell'Oriente possiede un tipo iconografico, pel quale il caratteristico sarebbe un trono della maestà divina posto nel centro della composizione. La risposta è affermativa.

È S. Marco di Venezia che ci dà le chiavi per la spiegazione definitiva del mosaico di Grottaferrata [4]. Dentro una delle tre cupole della navata grande e precisamente in quella situata all'est, vediamo tra le finestrelle a due a due i rappresentanti i popoli nominati dagli Atti degli apostoli come testimoni del miracolo della Pentecoste. Più in alto troneggiano i dodici apostoli in simile atteggiamento a quelli

---

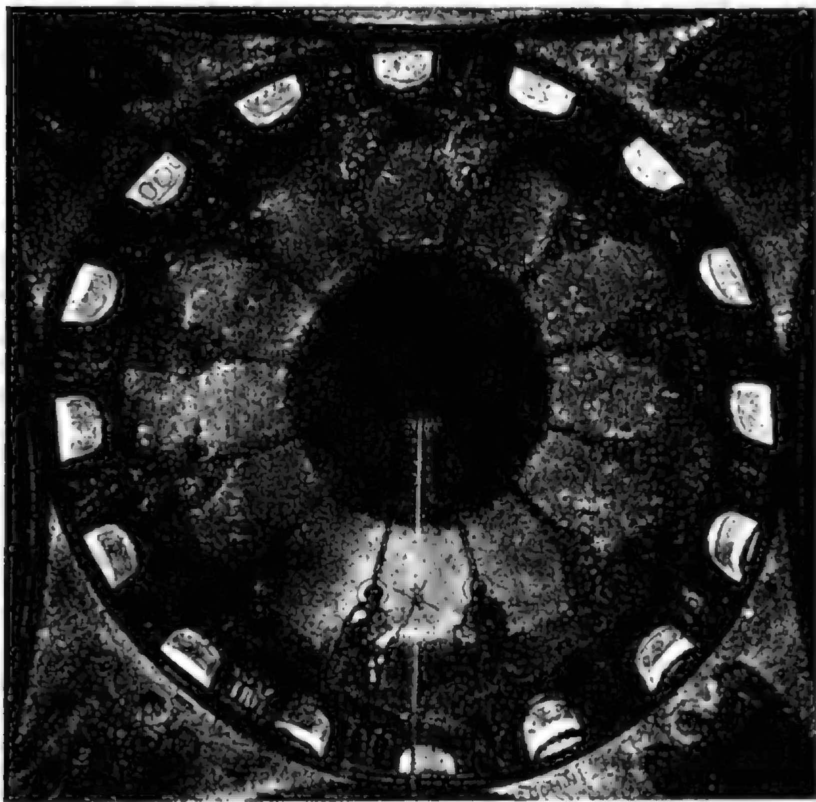
[1] Cf. Voss *Das Jüngste Gericht*, (Beiträge zur Kunstgeschichte VIII). Leipzig 1884. P. 53.

[2] Riprodotto nella fig. 3.

[3] Cf. Brockhaus l. c. P. 141 ss. L'affresco di Dionysiu ivi è riprodotto nella tav. 10.

[4] Cf. Fig. 4.

della badia greca. Sulle loro teste discendono anche qui dei raggi e delle linguette. Il punto di partenza dei raggi forma nel centro della cupola il trono della divina maestà, sul quale sopra un cuscino soffice, a metà coperto da un ricco drappo pendente fin ai gradini del trono, è posto il libro dei vangeli con sopra la colomba dello Spirito Santo. Sebbene a



(Fig. 4)

Venezia i nomi degli apostoli non si trovano affatto, con tutto ciò anche quanto all' iconografia delle singole figure di essi il mosaico di S. Marco s'appalesa affine a quello di Grottaferrata. Tre figure giovanili ed imberbi pure qui certamente sono identici cogli apostoli SS. Giovanni, Filippo e Tommaso; dei quali i due ultimi forse giusta una tradizione

legendaria, che li vuole gemelli, vengono del pari rappresentati giovani e sbarbati nell'evangelario del Rabbûlâ[1], come anche nei mosaici absidiali di S. Giovanni in Laterano e di S. Paolo fuori le mura a Roma[2], nonchè forse nel battistero degli Ariani a Ravenna[3]. Un uomo barbato dalla testa quasi calva e la capigliatura nera, sicchè non si può trattare di S. Paolo, pure qui altro non sarà che Simone Cananeo, rappresentato altrove come p. e. nel battistero dei cattolici in S. Vitale di Ravenna[4] pur esso da giovane imberbe.

Non può essere dubbio alcuno che anche a Grottaferrata sopra il trono della *maiestas Domini* originariamente sia stata rappresentata la colomba dello Spirito Santo. Certamente essa già ben prima del 1665 era diventata irriconoscibile in modo che erroneamente l'*Agnus Dei* si considerava come centro della composizione, e questa così facilmente poteva spiegarsi da rappresentazione del giudizio supremo. Ciò risulta prima dal fatto che a tale spiegazione aderiva già il distico latino letto dal de Vigne. È poi da per sè inverosimile che l'originario centro della composizione realmente, come — un'altra volta senza sufficienti ragioni — lo supponeva il Vitali, sia stato danneggiato soltanto nel secolo XVII. Perchè se nel 1665 si fosse trovato ancora intatto, aprire colà una finestra sarebbe stato un tale vandalismo, da cui anche un Barberini si sarebbe astenuto.

III.

Il mosaico della cupola di S. Marco a Venezia ed il mosaico dell'arco trionfale di Grottaferrata, malgrado la loro affinità, naturalmente non stanno in veruna relazione immediata. Che il mosaico veneziano non dipende da quello di

[1] Cf. Garrucci *Storia dell'arte cristiana*. III 53 (Tav. CXXVIII. 1).
[2] De Rossi *Musaici* Tav. XXXVII e XXXV.
[3] Cf. Kurth *Die Mosaiken der christlichen Aera*. I 190 N° 8 e 11.
[4] Cf. Kurth l. c. 78 N° 8. 92. Cf. Tav. XV.

Grottaferrata, s' intende da per sè, sicchè la composizione, di cui trattiamo, si adatta molto meglio per la decorazione di una cupola che non per il posto che occupa nella chiesa dei monaci greci del Lazio. A Grottaferrata poi non fu imitata la decorazione d'una cupola, bensì d'una conca absidiale. Ciò risulta chiaramente dalla presenza del divin agnello che, come vedemmo, proviene da una rappresentazione comunissima in quest' ultimo posto.

Da un unico originale dipendono e la composizione di Grottaferrata e quella di Venezia. È soltanto così che possiamo spiegarci la loro relazione. Ed aggiungiamo che l'originale in questione deve risalire ad un'epoca molto antica, perchè ha già servito da modello alla decorazione musiva d'una cupoletta dell'Agia Sofia di Giustiniano a Costantinopoli [1]. È questa precisamente una delle cupolette del gineceo, ove il Salzenberg trovò avanzi musivi la cui strettissima relazione col mosaico veneziano non può sfuggire a nessuno, suppostochè non si prenda in considerazione esclusivamente il tentativo di ricostruzione fatto dal chiarissimo illustratore dell'opera gigantesca di Giustiniano ed esposto sulla tav. XXV nella sua pubblicazione monumentale [2]. Perchè codesta completazione dei frammenti disgraziatamente scarsi, esposti sulla tav. XXI e descritti con ogni cura in pag. 32 [3], è sbagliata e non dovrebbe, ciò che difatti avvenne [4], passare per riproduzione fedele di un' opera d'arte bizantina ben conservata e soltanto nascosta un' altra volta sotto l' intonaco.

Certo è che nei penditivi della cupoletta era rappresentata in una maniera assai più realistica che non a Venezia

---

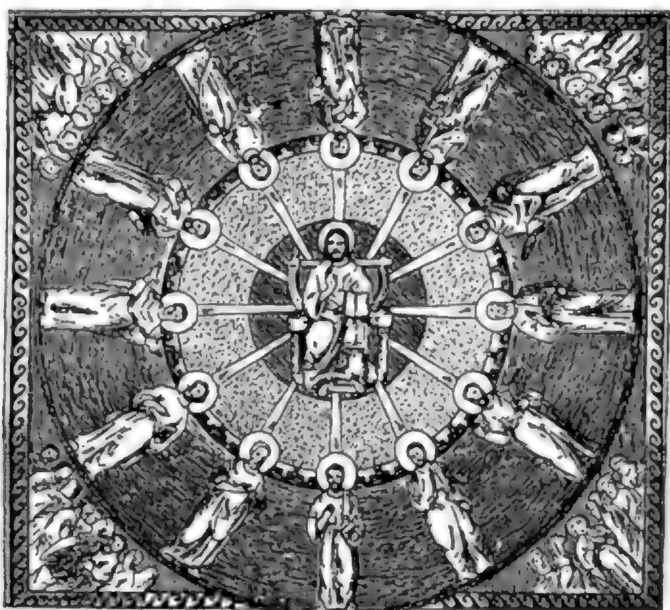
[1] Cf. Salzenberg *Altchristliche Baudenkmale von Konstantinopel vom V bis XII Jahrhundert.* Berlin 1855.

[2] Da noi riprodotto nella fig. 5.

[3] Riprodotti nella fig. 6.

[4] Cf. Kuhn *Allgemeine Kunst-Geschichte.* Einsiedeln, seit 1891. *III. Malerei.* P. 131.

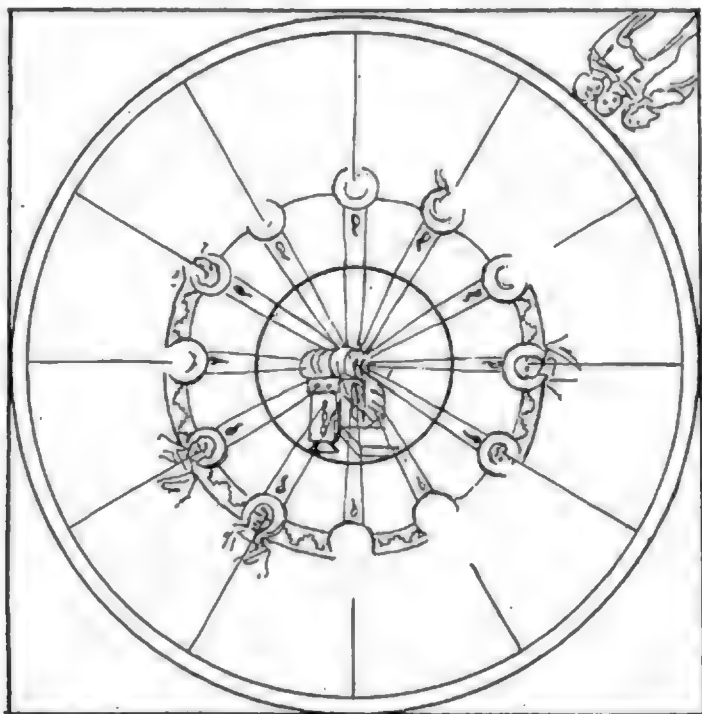
la folla che assiste al miracolo della Pentecoste. Certo è che nella cupoletta stessa si trovavano le figure dei dodici apostoli davanti un tappeto, di più i soliti raggi e le linguette di fuoco. Secondo il Salzenberg si tratterebbe di figure stanti in piedi davanti ad un tappeto di colore bruno. Ma siccome probabilmente pure questo tappeto, al pari di quello di Grottaferrata, era anticamente di colore d'oro, così è in-



(Fig. 5)

dubitato, considerate le proporzioni degli avanzi rimasti, che gli apostoli stessi anche qui realmente erano, tali quali a Venezia e Grottaferrata, seduti. Certo è finalmente che il punto di partenza dei raggi come nel mosaico di S. Marco formava un trono. Di questo trono però, del suo pulvino verde e di un panno ricamato d'oro e pendente verso i gradini del trono il Salzenberg non ha veduto che alcune traccie. Ora prendendo erroneamente il detto drappo per un lembo di qualche vestimento egli si sentì autorizzato di supporre

che il trono sia stato occupato da una persona seduta, e ricostruì secondo il mosaico del nartece, riprodotto sulla tav. XXVII, pure qui la figura intiera del παντοκράτωρ. Però tale ricostruzione, come evidentemente non tiene abbastanza conto delle traccie realmente esistenti, così dietro ragioni storico-dommatiche è assolutamente da rifiutare. La chiesa greca che dai giorni di Fozio in poi dalla rigettazione del



(Fig. 6)

Filioque ha fatto l'*articulus stantis et cadentis ecclesiae* del suo credo, mai può avere rappresentato un Cristo seduto in trono, cioè anzi la sola seconda ipostasi divina, come punto di partenza dell'effusione dello Spirito Santo. Piuttosto dobbiamo nel summenzionato panno ricamato d'oro riconoscere lo stesso velo che drappeggia il trono del mosaico veneziano, ammettendo in conseguenza che come questo anche

il mosaico di Costantinopoli abbia mostrato al di sopra del trono divino la colomba dello Spirito Santo riposante sul libro dei vangeli.

Non è senza buonissima ragione che troviamo nella cupoletta di Costantinopoli una antichissima replica del prototipo da cui dipendono nella loro decorazione musiva la cupola veneziana e l'arco trionfale di Grottaferrata, ma non questo prototipo stesso. Già il Salzenberg ha osservato giustamente che il mosaico di Costantinopoli altro non è se non una di parecchie scene della storia del Nuovo Testamento che un giorno ornavano le cupolette del gineceo. Ora per fare una tale figura secondaria certamente non fu ideata una composizione tanto grandiosa. Nè la decorazione di un posto così poco in vista, come lo è la cupoletta dell'Agia Sofia, avrebbe trovato imitatori perfino a Venezia e Grottaferrata. Codesta composizione fu piuttosto ideata per un posto eminentissimo, donde poteva ispirare gli artisti che ornarono l'opera più grandiosa del secolo VI. Essa fu ideata prima di Giustiniano ed ideata ossia per una cupola, come l'occupa a Venezia, ovvero per una conca absidiale, dalla quale potrebbe poi dipendere immediatamente il mosaico di Grottaferrata. Essa infine fu ideata naturalmente per una chiesa dedicata agli apostoli, sicchè di una chiesa dedicata allo Spirito Santo non può essere questione trattandosi dell'epoca pregiustiniana.

Potrebbe pensarsi alla cupola centrale dell'ἀποστολεῖον eretto da Costantino M. nella sua nuova capitale come mausoleo dei cesari cristiani, se non si sapesse che questo monumento aveva la cupola di legno con cassette dorate[1].

---

[1] Le rispettive notizie ci forniscono Eusebio nel Βίος Κωνσταντίνου IV 58, dal Glyca IV 498 (Migne P. S. G. CLVIII 507) e dal Codino περὶ κτισμάτων τῆς Κωνσταντινουπόλεως (ibid. CLVII 547). Cf. Richter *Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte Ausgewählte Texte über die Kirchen, Klöster, Paläste, Staatsgebäude und andere Bauten von Konstantinopel.* Wien 1897. P. 101. 105.

Potrebbe pensarsi alla nuova fabbrica di Giustiniano e Teodora. Ma difficilmente poi la composizione sarebbe stata ripetuta in così breve spazio di tempo in una chiesa della stessa capitale.

Del resto un altro ἀποστολεῖον non meno celebre del tempio di Costantinopoli esisteva a Gerusalemme. « La superiore » ovvero « la chiesa degli apostoli » viene chiamato da S. Cirillo di Gerusalemme in una delle sue catechesi [1] il santuario eretto sul Monte Sion in quel venerato luogo, dove, secondo la tradizione, il Signore avrebbe celebrato l'ultima cena, e lo Spirito Santo sarebbe disceso sugli apostoli. Sappiamo dalla *peregrinatio Silviae ad loca sancta* quale importanza aveva questo santuario per l'antico culto cristiano della città santa, ed è appunto come cattedrale di essa che la chiesa del monte Sion viene menzionata nel testo della liturgia detta di S. Giacomo [2]. Non dobbiamo confondere quest' edificio monumentale nè con una piccola ed antichissima chiesa più o meno leggendaria, nella quale sarebbe da vedere l' ὑπερῷον del Nuovo Testamento [3], nemmeno con una delle chiesuole sorte dal secolo XIII in poi sull'areale della chiesa del IV. La fondazione di quest'ultima secondo Niceforo Callistu [4] rimonterebbe a S. Elena stessa. Ma l'esat-

[1] Cat. XVI 4 (Migne P.S.G. XXXIII 923): Οἴδαμεν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ λαλῆσαν ἐν προφήταις, καὶ ἐν τῇ πεντηκοστῇ κατελθὸν ἐπὶ τοὺς ἀποστόλους ἐν εἴδει πυρίνων γλωσσῶν ἐνταῦθα ἐν τῇ Ἱερουσαλὴμ ἐν τῇ ἀνωτέρᾳ τῶν ἀποστόλων ἐκκλησίᾳ..... Καὶ πρεπωδέστατον..... ἦν..... περὶ ἁγίου Πνεύματος ἐν τῇ ἀνωτέρᾳ λέγειν ἐκκλησίᾳ. Si osservi che la chiesa in questione non viene chiamata ἀνωτέρα in confronto con qualche chiesa κατωτέρα τῶν ἀποστόλων, bensì colla grande chiesa del S. Sepolcro. La chiesa « degli Apostoli » è la ἀνωτέρα ἐκκλησία della città.

[2] Brightman *Liturgies Eastern and Western*. Oxford 1896. 54: Προηγουμένως ὑπὲρ τῆς ἁγίας καὶ ἐνδόξου Σιὼν τῆς μητρὸς πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν.

[3] Cf. Epifanio περὶ μέτρων 14.

[4] *Stor. eccl.* VIII 30 (Migne P. S. G. CXLVI 115): Πάλιν δὲ πρὸς τὴν ἁγίαν ὑποστρέψασα πόλιν ἐν τῇ Σιὼν μέγιστον εἰς μῆκος καὶ πλάτος ἐκτρέχοντα οἶκον ἀνίστη, οὗ ἐν μὲν τοῖς ὄπισθεν μέρεσι τὸ οἴκημα περιέκλειεν, ἔνθα ἦσαν συνηγμένοι τῶν θυρῶν κεκλεισμένων διὰ τὸν τῶν Ἰουδαίων φόβον οἱ μαθηταί· ἐν ᾧ καὶ ὁ θεῖος δεῖπνος ἐγένετο, ὅ τε θεῖος νιπτὴρ καὶ ἡ τοῦ ἁγίου Πνεύματος κάθοδος ἐν τῷ ὑπερῴῳ καὶ πρῶτος ἱεράρχης

tezza di tale asserzione va soggetta a serî dubbî, sicchè Eusebio[1] - seguìto poi in proposito da tutti i posteriori scrittori colla sola eccezione del Niceforo[2] - come fatte fabbricare dalla madre del magno Costantino riconosce soltanto due chiese della Terra Santa, cioè la basilica della natività a Betlemme e la chiesa della ascensione sul Monte Oliveto. In tutti i casi abbiamo per l'esistenza della chiesa la testimonianza di S. Cirillo e quella della *peregrinatio Silviae.* La prima ci assicura che era stata eretta prima del 347 o 348, cioè allorquando furono pronunziate le catechesi; ovvero se queste, come vuole lo Schermann[3], avessero subìto una seconda recensione, almeno prima del 386, anno in cui morì S. Cirillo. In quest' ultimo caso non sarebbe forse del tutto inverosimile che l'edificazione della chiesa degli apostoli a Gerusalemme stia in rapporto col secondo concilio ecumenico del 381, come senza dubbio la nuova fabbrica di S. Maria Maggiore a Roma, dovuta a papa Sisto III, sta in intima relazione col terzo concilio ecumenico del 431.

Il tempio era già distrutto verso il 1231[4]. Invece l'aveva visto ancora nel suo antico splendore Giovanni Foca nel 1177, ed esso lo descrive, sebbene in termini un po' vaghi,

---

ἀνεκηρύχθη Ἰάκωβος, ὅπου δὴ καὶ ὁ πορφυροῦς ἦν κίων, ἔνθα προσεδέθη φραγγελωθεὶς ὁ σωτήρ. Ἐν τοῖς εὐωνύμοις μέρεσι τοῦ ναοῦ ὁ τοῦ θείου προφήτου Δαυὶδ τάφος μεγαλοπρεπῶς ἵδρυται τῇ προσκομιδῇ τῆς ἀναφορᾶς (cioè nella πρόθεσις).

[1] Βίος Κωνσταντίνου III 41.

[2] Cf. Socrate I 17 (Migne P. S. G. LVII 120), Sozomeno II 2 (ibid. 933), Teofane *ad annum mundi 5817* (ibid. CVIII 112), Giorgio monaco (III) 183 (ibid. CX 621), nonchè la cronaca di Michele il Siro (ed. Chabot 126. Trad. 246).

[3] *Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius,* München 1902. P. 11 f.

[4] Cf. *Les pelerinaiges per aler en Jherusalem* scritto composto verso quest' anno (*Itinéraires à Jérusalem et descriptions de la terre sainte rédigés en français aux XIe, XIIe et XIIIe siècles publiées par* Michelant et Raynaud. Genève 1882. P. 96): « *Vers midi sur la cité de Jherusalem est Monte Sion : là fu la grant yglise qui est abatue où Notre Dame traspassa..... Sus la grande yglise abatue est la Chapele du Saint Esprit. Iluec descendi li Sains Esprit sus les apotres* ».

come un edificio a cupola[1]. All'egregio francescano Fra Francesco Suriano risultava nel secolo XV dai fondamenti ancora visibili che era una basilica a tre navate lunga 100 «braza», e 50 larga[2]. Lo schizzo di una pianta datoci dall'Adamnano[3] è disgraziatamente senza valore. Comunque si voglia, data la scarsità di rispettive notizie giudicare della forma del santuario, quanto ad un fatto tutti i testimoni sono d'accordo, cioè che era come di proporzioni grandiose anche di una decorazione splendidissima. Gli occidentali dell'alto Medio Evo i quali ci hanno lasciato descrizioni della Terra Santa, lo designano come «*basilica magna*»[4], «*pergrandis basilica*»[5] ed «*ecclesia magna*»[6]. Descrizioni più recenti, redatte sia prima, sia dopo la rovina della chiesa, insistono ugualmente sulla sua grandezza[7]: una perfino la paragona coll'Agia Sofia di Costantinopoli[8]. Le traccie della sua passata magnificenza e grandezza Perdica

---

[1] Ἔκφρασις ἐν συνόψει τῶν ἀπ' Ἀντιοχείας μέχρις Ἱεροσολύμων κάστρων καὶ χωρῶν Συρίας, Φοινίκης καὶ τῶν κατὰ Παλαιστίνην ἁγίων τόπων 13 (Migne P. S. G. CXXXIII 941): Ὁ δὲ τοιοῦτος ναός ἐστι παμμέγας κυλινδρωτὸν ἔχων τὴν ὀροφὴν...... Ὑπάρχει δὲ ὁ τοιοῦτος ναὸς τετρακάμαρος τρουλλωτός.

[2] Cf. *Il Trattato di Terra Santa e dell'Oriente* cap. 69 (ed. Golubovich. Roma 1900. P. 110): «De la fondamenta de la chiesia de Monte Syon se conprende la sua grandeza, la longheza de la quale è cento braza e cinquanta larga; et era facta in tre navate».

[3] *Itineraria Hierosolymitana* ed. Geyer. Wien 1898 (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum.* Vol. XXXIX). P. 244.

[4] Breviarius de Hierusalem. *Itineraria* P. 154.

[5] Adamnano § 18. *Itineraria* P. 243.

[6] Beda § 2. *Itineraria* P. 306.

[7] Cf. sopra P. 146 N. 4, P. 147 N. 1 f. Il Suriano dice l. c. cap. 58 (ed. Golubovich P. 109): «lo quale in tempo de Christiani la nostra chiesa era tanto grande che conteni in lei tuti li altri mysterii; ma al presente tuta scarcata, excepto una de le ale dove era el Cenaculo e lo Spirito Santo».

[8] Cf. la Διήγησις περὶ τῶν Ἱεροσολύμων καὶ τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ contenuta nel *cod. gr. 301* del monastero di Dionysio del secolo XVI (Cf. Lambros *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos.* I. Cambridge 1895. P. 408 B) § 30 (Православный Палестинскій Сборникъ. Vol. XIX. Pietroburgo 1903. P. 7): Εἶναι δὲ ὁ ναὸς μέγας πολλά, σχεδὸν ὡσὰν καὶ τὴν Ἁγίαν Σοφίαν.

l'ammirava con stupore ancora nei ruderi [1]. Suriano ha veduto gli ultimi resti dell'incrostazione marmorea e del mosaico del pavimento [2]. Ad un così ricco adornamento, trattandosi di un monumento del IV secolo, come naturale complemento doveva corrispondere un rivestimento in mosaico delle volte e della parte superiore delle pareti. Anzi per un certo luogo abbiamo in proposito una testimonianza esplicita, sebbene soltanto del secolo XII [3]; e già prima dell' 820 il monaco Epifanio, vide lì, dove si credeva che il Signore avesse celebrato l'ultima cena, una rappresentazione della scena biblica del fariseo e del pubblicano [4], senza dubbio eseguita in mosaico.

Per la nostra composizione certo nemmeno nella chiesa Gerosolimitana era posto nella cupola maggiore. perchè questa, giusta una testimonianza, sebbene di epoca tarda [5], al posto, dove a Venezia è rappresentato il trono con sopra la colomba, aveva un occhio di luce tal quale si trova nel

---

[1] Ἔκφρασις περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις κυριακῶν θεμάτων (Migne P. S. G. CXXXIII 969):

Τούτου δὲ ὑπεράνωθεν ἐκκλησιῶν ἡ μητήρ,
Ὁ παλαιὸς καὶ θαυμαστὸς ναὸς Σιὼν ἁγίας,
Λείψανα φέρων ἀκραιφνῆ τοῦ κάλλους καὶ μεγέθους,
Ἅπερ ἄρχηθεν ἔφερε πρὸ τοῦ καταβληθῆναι.

[2] Egli dopo le parole riportate P. 147 N. 2, prosegue: « fodrata tuta de tavole de marmaro finissimo e lo pavimento era de mosaico ».

[3] Cioè questa del Teoderico nel *libellus de locis sanctis*, scritto verso il 1172, cap. 22 (ed. Tobler. St. Gallen-Paris 1865. P. 54): « *locum illum venerabilem reperies marmore pretioso exterius et opere musivo interius decoratum, in quo Dominus noster Jesus Christus dilectae matri suae domnae nostrae Mariae animam assumens ad caelestia transtulit* ».

[4] Cf. Διήγησις εἰς τύπον περιηγητοῦ περὶ τῆς Συρίας καὶ τῆς ἁγίας πόλεως καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἁγίων τόπων (Migne P. S. G. CXX 261): Καὶ εἰς τὸν αὐτὸν τόπον ἐστὶν ἱνίστυρος ὁ Φαρισαῖος αὐχῶν καὶ ὁ Τελώνης ταπεινῶν ἑαυτόν.

[5] Zuallart *Le tres devots voyage de Jerusalem*. Anversa 1608. II P. 46: « *La voulte principale de ceste Eglise (dediee aux SS. Apotres, de la quelle S. Cyrille faict aussi mention) est encore soutenue de quatre piliers, et y avoit au milieu d'icelle une ouverture comme celle de Sancta Maria surnommee la rotonda à Roma, ou celle du S. Sepulchre au dit Jerusalem* ».

Pantheon di Roma e nella rotonda della chiesa del Santo Sepolcro. Invece ad assegnarla all'abside centrale c'induce un passo di Giovanni Foca[1] che dice: Ἐν δὲ τῷ εὐωνύμῳ μέρει τοῦ ὑπερῴου ὁρᾶται ὁ τόπος, ἔνθα γέγονεν ὁ δεσποτικὸς δεῖπνος καὶ ἐν τῷ μύακι τοῦ βήματος ἡ πρὸς ἀποστόλους κάθοδος τοῦ ἁγίου πνεύματος. È in maniera assai singolare, ma pure assai significante che lo scrittore si esprime. Mentre a sinistra si venerava soltanto il luogo dell'ultima cena, nella tribuna del βῆμα si vedeva la discesa stessa dello Spirito Santo, rappresentata naturalmente o in pittura o in mosaico. Ora che proprio da una composizione absidiale dipenda il mosaico di Grottaferrata, l'abbiamo già osservato.

Concludendo questi modesti cenni ci sia permesso di sottoporre al giudizio dei periti la questione, se nella conca absidiale della chiesa eretta nel secolo IV sul Monte Sion non siano forse stati rappresentati, sopra una zona coll'*Agnus Dei* e le dodici pecorelle uscenti dalle città sante Gerusalemme e Betlemme, i dodici apostoli troneggianti davanti un tappeto e sopra di questo sul fondo del cielo stellato il trono della divina maestà con la colomba dello Spirito Santo riposante sul vangelo, e dalla quale i raggi con le linguette discendevano su i capi degli apostoli. Ci sia permesso di dimandare se forse i tre mosaici di Costantinopoli, Venezia e Grottaferrata altro non siano se non repliche più o meno fedeli del mosaico absidiale della « Santa Sion, madre di tutte le chiese », mosaico che possibilmente fu creato nel penultimo decennio del secolo IV appunto per glorificare artisticamente il domma della divinità dello Spirito Santo, come nel secolo V a Roma i mosaici dell'arco trionfale di S. Maria Maggiore dovettero immortalare il riconoscimento ufficiale del titolo di Θεοτόκος.

È una semplice questione che si pone con tutta la dovuta riserva. Auguriamoci che nel corso del tempo un ma-

---

[1] L. c. sopra P. 147, N. 1.

teriale aumentato ne permetta una risposta esauriente. Un aumento del materiale rispettivo potrebbe sperarsi da una raccolta completa delle notizie dispersissime sopra gli edifici cristiani antichi della Terra Santa e la loro decorazione, raccolta a cui potrebbe servire da modello l'eccellente libro del Richter sopra le fonti della storia d'arte costantinopolitana, e della quale di giorno in giorno più si sentirà l'urgentissimo bisogno volendo rivendicare per l'Oriente il posto dovutogli nella storia dello sviluppo generale dell'arte cristiana.



Griechische Handschriftenbestände in den Bibliotheken der christlichen Kulturzentren des 5-7 Jahrhunderts.

Von

Dr. Theodor Schermann

Für die folgenden Ausführungen sind hauptsächlich die Konzilsakten der betreffenden Jahrhunderte Quelle.

1. Von den verschiedenen Bibliotheken, die *Jerusalem* in frühester Zeit bessesen hat, haben sich so wenig greifbare Notizen erhalten, dass man gezwungen ist, aus den in die Welt zerstreuten Handschriften, welche Jerusalem als ursprüngliche Heimat entweder durch Unterschrift des Schreibers oder durch zufällige Anmerkungen eines Abschreibers verraten, Anhaltspunkte zu suchen, um sich noch einen Begriff davon machen zu können. Diese Arbeit hat A. Ehrhard in musterhafter Weise geleistet. Und doch musste er gestehen [1]: « Wie wir über den ursprünglichen Bestand dieser Bibliothek sehr wenig unterrichtet sind, so liegen auch ihre weiteren Schicksale in noch grösserem Dunkel, und es ist mir bis zur Stunde nicht gelungen, eine Spur von ihr in späteren Jahrhunderten wiederzufinden ». Ich kann aus Konzilsakten einen kleinen Beitrag geben. Bekanntlich spielten in den Origenistischen Streitigkeiten die Mönche aus Jerusalem eine bedeutende Rolle. Auf der extremsten Rechten stehend, brachten sie Auszüge aus Origenes' Schriften mit sich, um vom Kaiser Justinian eine Verwerfungssentenz zu erwirken.

---

[1] Alb. Ehrhard *Die griechische Patriarchalbibliothek von Jerusalem*, R. Q. S. V 218.

Justinian I willfahrte alsbald ihrem Wunsche und erliess im Jahr 543 ein Edikt gegen die Hauptirrtümer des Origenes, das er an Patriarch Mennas von KPel richtete. In diesem Edikte zitiert er viele Stellen, und es wird nicht allzugewagt erscheinen, wenn wir in ihnen teilweise die ihm von den Mönchen aus Jerusalem übergebene Stellensammlung erblicken. Demnach finden wir Schriften in einer Bibliothek daselbst, zu welcher gehörten: die Schrift des Origenes περὶ ἀρχῶν[1]; Athanasios Vita S. Antonii, orat. c. Arian. II; Basilios, hom. in Genes., liber regul., Hexaemeron; Gregorios Nazian. or. 42 de pascha, or. 43, ap. de fuga, or. 15 de plaga grandinis; Gregorios Nyssen. in genes. serm.; ep. ad sanctos; Joa. Chrysostomos, in Genes. homil.; de ascensione sermo, ad Theodos. monach., in ep. ad Corinth.; Kyrillos Alexandr. ep. ad monachos, expos. synod. epist. episc.; Petros von Alexandreia in Genes. Wie aus dieser Zusammenstellung hervorgeht, sind die Stellen hauptsächlich asketischen oder homiletischen Schriften entnommen; es wird daher unsere Aufstellung über die eigentliche Herkunft bestätigt. Es handelt sich nur darum, welcher Bibliothek diese Bücher angehört haben mochten. Ich glaube nicht anders sachgemäss als auf das Kloster S. Sabae raten zu können, dessen Gründer in so hervorragender Weise sich gegen Origenes ins Zeug warf. Des Origenes Schriften, des Begründers der Bibliothek von Kaisareia, hatten jedenfals sich alsbald verbreitet und waren daher wohl in allen grösseren Bibliotheken zu treffen. Daher mochten auch die Mönche die Werke des Origenes besessen haben.

Dass aber auch die Patriarchalbibliothek sehr gross gewesen sein muss, erfahren wir zur Zeit des Monotheletenstreites. Sophronios, früher Mönch, dann Patriarch von Jerusalem, hatte in seine epistula synodica eine grosse Abhandlung über

---

[1] Mansi XI 487-534.

alle Hauptdogmen, Trinität, Inkarnation und die Lehre von zwei Energien verwebt. Zugleich hatte er für die sechste allgemeine Synode ein Werk von 600 patristischen Stellen für den Dyotheletismus gesammelt, das jetzt verloren ist, aber von seinem Zeitgenossen Stephanos von Dor bezeugt wird [1]. Daher ist die Nachricht unglaubwürdig, dass er dem Sergios, der von ihm Väterstellen für den Dyotheletismus verlangte, keine vorweisen konnte.

2. Von der Bibliothek von *Antiocheia* ist so ziemlich gar nichts bekannt. Wenn man aber weiss, welch grossen Einfluss Antiocheia im christlichen Altertum besass, ebenso sehr in litterarischer wie kultureller Beziehung, so kann auch wohl auf eine grosse Bibliothek daselbst geschlossen werden. Einen Anhaltspunkt hiezu haben wir in der reichen Litteratur, die sich mit Nestorios beschäftigt. Schon vor Ausbruch der eigentlichen nestorianischen Streitigkeiten hatte Bischof Johannes von Antiocheia seinem Freund Nestorios mitgeteilt, dass der Ausdruck θεοτόκος bereits von vielen Vätern gebraucht worden sei [2]. Nachdem Kyrillos und seine Anhänger auf der Synode zu Ephesos 431 den patristischen Beweis geführt hatten, machten sich auch die Antiochener daran, die Zeugnisse der Väter zu sammeln. Auf der Konferenz zu Chalkedon 431 brachten sie denn auch ausführliche Belege aus Basileios, Athanasios, Damasus [3], auch Ambrosius, dessen Buch de dominica incarnatione ihnen Bischof Martinus von Mailand übersandte [4].

3. Eine Uebersicht über die Geschichte der Bibliothek von *Alexandreia* findet sich bei Edward Edwards

---

[1] Hefele *Concil. Gesch.* III², 143 A. 2. Ob wir darin die von F. Loofs ihm zugeschriebene *doctrina Patrum de Verbi incarn.* zu erblicken haben, bleibt dahingestellt.

[2] Mansi IV 1061s, 1065 c. 3. § 4.

[3] Hefele II² 253.

[4] Mansi V 807 a. Ob die Bibliothek des Pamphilos von Kaisareia (Harnack *Gesch. der altchristl. Litteratur* I. 2. 543 f.) vielleicht nach Antiocheia kam, bleibt fraglich.

Libraries and founders of Libraries, London 1864, 8-19. Dass die von den Vorstehern der dortigen Katechetenschule gegründete und vermehrte Bibliothek der christlichen Schriftsteller die grösste des christlichen Altertums war, kann nicht bezweifelt werden. Ein Beispiel ihrer Bestände ist der weltberühmte Codex Alexandrinus. Auch die Väterhandschriften waren im 5 Jahrhundert schon so angewachsen, dass Kyrillos von Alexandreia Zitate aus den verschiedensten Schriftstellern seinen Briefen und Schriften einverleibte. Auf der ersten Sitzung zu Ephesos 431 verlas Petros von Alexandreia viele Stellen, welche mit den Kyrillianischen so ziemlich übereinstimmen. Amphilochios, Athanasios, Basileios, Attikos von KPel, die beiden Gregor, Petros Alexandr. werden genannt, von lateinischen Schriftstellern Ambrosius, Cyprianus, apollinaristische Fälschungen unter den Namen von Felix und Julius von Rom.

4. Ed. Edwards berechnete die Kaiserliche Bibliothek in *Konstantinopel* nach Konstantins Tod auf 6900 Bände, welche durch Julian und Theodosios I auf 120,000 Bände bereichert worden sein sollen [1]. Von der Patriarchalbibliothek dagegen war bis jetzt noch wenig die Rede. Ein anschauliches Bild gewinnen wir aus den Akten des sechsten allgemeinen Konzils vom Jahre 680. Dem groben Missbrauche, den die Häretiker mit verstümmelten oder verfälschten Väterzitaten auf den Konzilien zur Erbringung des patristischen Beweises trieben, konnten die Orthodoxen nur durch Nachprüfung der Zitate steuern. Ein solcher Fall liegt bei der Sammlung des monotheletischen Patriarchen von Antiocheia Makarios vor, welche er am 7 Dezember 680 und 12 Februar 681 in der fünften und sechsten Sitzung überreichte, die aber erst in der achten und neunten zur Verlesung kam. Die Orthodoxen, gewitzigt durch die Unterschiebung von

[1] *Libraries and founders*, 10.

gefälschten Akten in jene der fünften allgemeinen Synode, verlangten eine Prüfung der Zitate des Makarios, ebenso aber wurde dann ihnen zur Aufgabe gemacht, ihre Väterzitate zu belegen. Bei diesem Vorgehen wurde dem Geschäftswesen im Archiv [1], der Beschreibung und Aufzählung der einzelnen Handschriften der Patriarchalbibliothek, eine bis ins kleinste gehende Aufmerksamkeit gewidmet.

In den ersten Sitzungen gelangten die Konzilsakten der ersten fünf Synoden im Auszuge zur Verlesung, welche der χαρτοφύλαξ-Bibliothekar aus dem ehrwürdigen Patriarcheion beibringen musste. Als der Mönch Stephanos, ein Schüler und Anhänger des Makarios, die Akten der dritten Synode zu Ephesos, wonach Kyrillos Monothelet sei, verlas und noch mehr die Akten der fünften Synode, welche offenbar ganz neue Zusätze hatten, verlangten die römischen Legaten Revision der Handschrift. « Der Kaiser und die Umsitzenden öffneten, untersuchten sie und fanden, dass drei Quaternionen vorn unter dem Deckel eingefügt waren, welche nicht die sonst übliche Numerierung an dem unteren Teil jedes Quaternio aufwiesen » [2]. Ausserdem bemerkten sie, dass die Quaternionen von anderer Hand geschrieben waren. Ebenso waren nach den Akten der siebten Sitzung des fünften Konzils in der Handschrift zwei Bücher eingesezt, welche Entscheidungen des Papstes Vigilius enthalten sollten. Auch diese waren natürlich unecht.

Die gleiche Praxis hatte Makarios auch bei seinen Väterzitaten angewandt. Er liess aus, nahm Sätze aus dem Zusammenhang einer ihm vorliegenden Schrift, fügte auch, wenn es notwendig war, bei. Als nun die drei Bände des Makarios, welche von der Ueberreichung bis zur Verlesung

---

[1] H. Steinacker *Zum Zusammenhang zwischen antikem und frühmittelalterlichen Registerwesen* in *Wiener Studien*, XXIV, 1902, 307 erwähnt noch die Akten des 6 allgemeinen Konzils.

[2] Mansi XI 225.

versiegelt in der Patriarchalbibliothek untergebracht waren, vorgelesen werden sollten, verlangten die römischen Legaten nach den autentischen Väterhandschriften aus der Patriarchalbibliothek zur Kollationierung. Dabei machten sie wiederum die bereits geschilderten schlimmen Erfahrungen.

In der achten Sitzung forderte Kaiser Konstantinos den Erzbischof Georgios von KPel auf, über das Florilegium, welches von den Gesandten des Papstes Agatho mitgebracht war, seine Ansicht auszusprechen. Georgios erwiderte, dass er alle Stellen mit den Handschriften seiner Bibliothek verglichen und sie mit ihnen übereinstimmend gefunden habe [1]. Aus dieser Aeusserung wäre zu schliessen, dass hinter jedem Zitate oder wenigstens jenen gleichbenannten eines Schriftstellers eine Handschrift der Patriarchalbibliothek steht. Dieser Schluss erweist sich mit wenigen Ausnahmen so ziemlich als berechtigt. Wir können ihn prüfen. Denn alle einzelnen Handschriften wurden aus der Patiarchalbibliothek zu den Sitzungen geholt, andere fehlende waren von den römischen Legaten beigebracht nnd zur Verfügung gestellt worden. Die Handschrift der römischen Legaten hatte einen Schweinsledereinband mit Silberbeschlägen.

Von Väterhandschriften waren demnach in der Patriarchalbibliothek:

a) zwei Ambrosiushandschriften, und zwar eine griechische, enthaltend die Bücher de fide an Gratian (Mansi XI 369 C; 393 C) und eine lateinische enthaltend den Kommentar zum Lukasevangelium (396 B). Erstere war ein βιβλίον χαρτῷον, letztere desgleichen, aber ἐν γράμμασι ῥωμαϊκοῖς γεγραμμένον, welche daher von dem Grammatiker Konstantinos verglichen wurde.

b) eine Athanasioshs, enthaltend die sermones de incarn. Verbi c. Apoll., und die Schrift de Trinit. et de incarn.

[1] Mansi XI 336 d.

Verbi, βιβλίον ἐν σώμασι κροκωτοῖς[1] (360 D; 421 A-B; 381 E; 400 B).

c) eine lateinische Augustinushs, enthaltend die Bücher gegen den Pelagianer Julian, verglichen von dem ebengenannten Grammatiker (421 B).

d) eine Dionysios-Pseudoareopagitahs, enthaltend die Schrift de divin. nominibus; die Hs ist nicht beschrieben (372 D).

e) eine Epiphanioshs, lib. chartac., enthaltend die Panaria (417 B).

f) von Gregorios Nyss. 2 Hss, codex chartac., enthaltend den lib. antirrhetic. c. Apoll. und c. Eunom. c. 35 (404 C), und lib. ἐν σώμασι κροκωτοῖς, enthaltend c. Eunom. tom. 5 und ep. ad Eusthatium (425 E; 428 D).

g) eine Gregorios Naz.hs, de membr. croceis, enthaltend die theologischen Reden (417 D).

h) von Joa. Chrysostomos 2 Hss, codex membr., enthaltend Homilien in « Pater si possibile est » und eine exeg. in ev. sec. Joa. (405 C; 372 E; 408 E), codex chartac. enthaltend exeg. in ev. sec. Mat. (397 E; 408 B).

i) Joa. von Skythopolis-hs codex chartac., enthaltend libr. c. Sever. blasphem. (440 C).

k) von Justinianos codex membr., enthaltend libr. c. Nestor. et Akeph., ep. dogmat. ad Zoilum (429 E; 433 B).

l) 2 Justinoshss, codex chartac., enthaltend exposit. fidei 424 B.

m) 2 Kyrillos Alex.hss, codex chartac., enthaltend exeges. in ev. sec. Mat. (384 D; 412 E), thesaur. lib. (409 A;

[1] Ueber die Begriffe βιβλίον ἐν σώμασι und χαρτῷον vgl. V. Gardthausen *Griechische Palaeographie*. Leipzig 1879. 60. Ich übersetze mit membr. und chartac., trotzdem diese Worte in unserer heutigen Bedeutung nicht den richtigen Sinn für die Palaeographie damaliger Zeit geben. Das ἐν σώμασι κροκωτοῖς bezieht sich offenbar auf den Umschlag, mit dem die Rolle bekleidet war, der wohl eine saffrangelbe Farbe hatte.

429 A), exeg. in ev. sec. Joa. (416 C; 420 E), codex membr. mit lib. c. dogmat. Julian. 409 D.

n) eine Konzilshs von Ephesos 431, codex membr. (428 E).

Aus dem Archiv (σκευοφυλάκιον) wurde ein βιβλίον ἐν σώμασιν ἀργυρένδετον beigebracht, um die beiden Briefe Leos I an Kaiser Leo und Flavian von Konstantinopel zu kollationieren (393 A; 421 D; 424 B).

An Traktaten von Häretikern waren in einem codex chartac. vertreten: Anthimos tract. c. Justinian. (441 C), Themistios antirrheticus sermo c. tom. Theodos. (440 E; 444 A), Theodosios ad Theodoram Augustam (448 A), in einem codex membr: Severos ad Oecumen. ep. (444 A). Auch wurde aus der Patriarchalbibliothek eine Hs beigebracht mit dem Traktate des Apollinarios τῶν ἀποριῶν (449 C). Diese wenigen, aber genauen Angaben ermöglichen es uns, die Bibliothek von Konstantinopel im 9 Jahrhundert aus dem Myrobiblion des Photios in ihrer Reichhaltigkeit betrachten zu können. Zwar hat Photios wahrscheinlich diesen Katalog noch als Laie geschrieben, immerhin aber spricht nichts dagegen, dass ihm dazu die Patriarchalbibliothek zur Verfügung stand.

5. Vor einigen Jahren veröffentlichte J. L. Heiberg[1] einen Aufsatz « sur les premiers manuscrits grecs de la *bibliothèque papale* », worin er darzulegen suchte, dass in den beiden ersten noch erhaltenen und von P. Ehrle herausgegebenen Katalogen[2] der *apostolischen Bibliothek* von 1295 und 1311 ein gewisser Widerspruch in der Beschreibung der griechischen Hss liege. Er schrieb diesen Mangel auf das Konto des der griechischen Sprache nicht mächtigen Katalogverfertigers. Jedenfalls glaubte er, in dieser Auf-

---

[1] *Extrait du Bulletin de l'Academie Royale Danoise des Sciences et des lettres pour l'anné 1891.*

[2] *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* I. Berlin 1885. 41.

zählung von 27 griechischen Hss im Katalog von 1295 und 33 in dem von 1311 alle und zwar die ersten griechischen Manuskripte der päpstlichen Bibliothek verzeichnet zu finden. Beides trifft nun nicht zu. Wer den Inhalt der dort aufgezählten griechischen Manuskripte betrachtet, ersieht alsbald, dass nur solche verzeichnet sind, welche von Astronomie, Physik oder Naturwissenschaften handeln; einzig könnte die im Katalog von 1295 als N. 420 bezeichnete Hs: item Dyonisius super ecclesiasticam ierarchicam in graeco (!) eine Ausnahme machen. Dieser Tatbestand, dass die päpstliche Bibliothek nur naturwissenschaftliche Hss in sich geborgen hätte, wäre sehr merkwürdig. Wie von selbst sich ergiebt, ist der Katalog nicht vollständig und giebt kein Bild der offenbar sehr reichen Bibliothek.

Um das Dunkel etwas aufzuhellen, hat de Rossi die Akten des Laterankonzils vom Jahr 649 herangezogen [1]. Dortselbst liess Papst Martin, da die Häretiker sich hinter patristische Stellen verkrochen [2], in der fünften Sitzung am 31 Oktober 649 in drei Reihen Belegstellen verlesen, welche offenbar von seinen Notarii zusammengestellt waren. Einige dieser Unzahl von Väterstellen [3] hatte der Papst bereits in seinen Vortrag bei Eröffnung der Synode verwoben. Nach den patristischen Stellen wurden auch Exzerpte aus den Schriften der Häretiker verlesen. Aus diesem Material stellte de Rossi mit grosser Pünktlichkeit einen Katalog von Handschriften der päpstlichen Bibliothek zusammen, liess aber unentschieden, ob es griechische Hss oder lateinische Uebersetzungen griechischer Väter waren, übersah zugleich, dass zu dem sechsten allgemeinen Konzil eine vermehrte Neuauflage all dieser Stellen von Rom nach Konstantinopel gebracht wurde.

---

[1] *Codices Palatini Latini Bibl. Vatic.* I (Romae 1886) LXIV.
[2] Mansi X 970-980.
[3] Mansi X 1072.

Ja noch mehr, aus Konzilsakten bekommen wir einen Katalog von griechischen Väterhss der apostolischen Bibliothek vom 5-7 Jahrhundert, wenn wir das als Anhang der am 18 Juni 449 ausgefertigten epistula synodica Leos I an Flavian von Konstantinopel contra Eutychetis haeresim beigegebene Florilegium als greifbares Material betrachten [1]. Demnach waren im 5 Jahrhundert in der Bibliothek der lateinischen Väter: Augustinus ep. ad Volusianum, exp. in evang. sec. Joa., expos. fidei; Hilarius de fide l. IX; Ambrosius de fide; de incarn. dom. c. Apoll. Von griechischen Vätern fanden sich: Gregorios Nazianz. homil. de Epiph.; Joh. Chrysostomos hom. de ascens. Domini; Kyrillos Alexandr. de incarn. Unigeniti.

Der Katalog, der sich aus den Konzilsakten des 7 Jahrhunderts gewinnen lässt, zeigt einen bedeutenden Zuwachs. Die Väterstellen des Laterankonzils von 649 gingen in der Hauptsache auch in das Werk des Anastasios Sinaita χρήσεις δογματικαί über, so dass wir hieran einen zweiten Zeugen haben. In der siebten Sitzung des sechsten allgemeinen Konzils überreichten die römischen Deputierten ihre Sammlung, wovon der monotheletische Metropolit von Antiocheia Makarios und Ezbischof Georgios von KPel Abschriften erhielten, um die darin angeführten Zeugnisse genauer prüfen zu können [2].

In der achten Sitzung am 7 März 681 sollten Georgios von KPel und Makarios von Antiocheia ihr Gutachten über die beiden Schreiben des Papstes Agatho abgeben. Gegen die Richtigkeit der Zitate war, wie bereits bemerkt, nichts ein-

---

[1] Mansi VI 961 ff.; auch teilweise im Anhang der ep. 97 an Leo Augustus erhalten. Die Stellensammlung, welche Papst Gelasius (492-496) seinem 5. Traktate de duabus naturis in Christo adv. Eutychem et Nestor. einverleibte, kann hier nicht beigezogen werden, da sie grossenteils dem Eranistes des Theodoretos entlehnt ist. Vgl. A. Thiel *Epistolae Romanor. Pontificum genuinae* I Brunsb. 1867, 208.

[2] Hefele III 266; Mansi XI 322 ff.

zuwenden. Die Sammlung ist ähnlich wie die der Lateransynode. Dagegen ist die letzte ausgearbeitete und ausführlichste Sammlung, welche Rom beibrachte, die auf dem sechsten allgemeinen Konzil verlesene und geprüfte[1]. Demnach würde sich der Bibliotheksbestand aus diesen drei Sammlungen folgendermassen feststellen lassen: Sammlung vom Laterankoncil 649 (L); Sammlung in dem Schreiben des Papstes Agatho (A); Sammlung für das sechste allgemeine Konzil zu KPel (K). Vergleicht man diese drei Zeugen und bemerkt man eine Vermehrung der Zitate in K gegenüber A und L, so ersieht man, wie sehr in Rom selbst eine Revision der Väterstellen seit der Lateransynode vorgenommen wurde. Auf dem Konzil von KPel zeigen die Zitate eine pünktlichere Zitationsweise und grössere Ausführlichkeit; die meisten Ziffern von Kapiteln, der Anfang mancher sermones zur besseren Identifizierung finden sich erst in der KPolitanischen Sammlung vor.

Auffallend ist, wie wir bereits angemerkt haben, dass in KPel (681) zur Kollationierung der von den römischen Gesandten beigebrachten Väterzitate Handschriften aus der apostolischen Bibliothek von Rom zur Verwendung kamen. Offenbar waren die betreffenden Handschriften nicht in KPel. Woher aber wussten die Legaten von diesem Mangel? Die Sammlung wurde in der siebten Sitzung am 13 Februar 681 überreicht und in der zehnten am 18 März 681 verlesen und geprüft. In dieser Zeit war es wohl unmöglich, das Fehlen der Handschriften festzustellen und sie von Rom zu beschaffen. Andererseits aber machte eine Ueberbringung so vieler Handschriften von Rom grosse Beschwerden; ob die Legaten, welche wohl auf eine Revision ihrer Zitate rechnen konnten, sich dieser Mühe unterzogen, wissen wir nicht. Einen dieser Fälle muss man aber annehmen, wenn man

[1] Mansi XI 393 ff.

bedenkt, dass nur jene Handschriften, welche in KPel fehlten und zwar in dem Augenblicke, als sie nötig wurden, von Rom zur Stelle waren. Unter diesen Zitaten finden sich: 1) sermo Joa. Chrysostomi in Thomam Apostol. et c. Ar., verglichen mit einem Pergamentcodex [1], der von den Legaten des Apostolischen Stuhles von Altrom beigebracht war, 2) apologia Ephraemii Antiocheni [2] pro synodo Chalcedon. et tomo s. Leonis, verglichen mit einem βιβλίον χαρτῷον der apostolischen Bibliothek, 3) apologia Anastasii Antioch. tomi s. Leonis [3], verglichen mit einem βιβλίον χαρτῷον, 4) Epist. Severi [4] ad Paulum haeret; verglichen mit βιβλίον ἐν σώμασι, 5) Severi [5] gramma synodicon ad Anthimum haeret., verglichen mit βιβλίον χαρτῷον, 6) Severi [6] ep. ad Theodosium, verglichen mit β. χαρτῷον, 7) Pauli [7] ep. ad Jacobum, verglichen mit β. χαρτῷον, 8) Theodori [8] ep. dogmatica, verglichen mit β. χ, 9) Theodori [9] ap. ad nomin. Theodorum, verglichen mit β. χ.

Diese Zitate wurden mit römischen Handschriften kollationiert. Der Ausdruck προςενεχθὲν ἐκ μέρους τῶν τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου besagt wohl, dass die römischen Legaten die Handschriften aus eigener Initiative mitgebracht hatten. Ob schon vor Beginn des sechsten allgemeinen Konzils über den Handschriftentstand in KPel korrespondiert wurde, lässt sich nicht ausmachen. Jedenfalls aber zeigt dieser Fall, dass die angeführten Zitate der von Rom gesandten Florilegien nicht

---

[1] Mansi XI 424 c: βιβλίον ἐν σώμασι προσενεχθὲν ἐκ μέρους τῶν τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης; so lautet stets die Formel.

[2] Mansi 436 c.

[3] 437 b.

[4] 444 d.

[5] 444 c.

[6] 445 b.

[7] 448 d.

[8] 449.

[9] 449.

nur eine Lese früherer Sammlungen, sondern wirklich aus den dort befindlichen Handschriften ausgezogen sind.

Eine kleine Ergänzung bietet noch eine Konzilshs, welche ich demnächst veröffentlichen werde, *Cod. Paris. gr. 1115.* Nach der Unterschrift des Schreibers auf f. 306 r hatte Leo Kinnomos im Jahre 1276 diese Konzilshs, insbesondere mit Akten aus der vierten, fünften und sechsten allgemeinen Synode, abgeschrieben aus einem aus 48 Quaternionen bestehenden Kodex der römischen apostolischen Bibliothek, dem Jahre 759 angehörend.



Vorjustinianische kirchliche Bauten in Edessa.

Von

Dr. Anton Baumstark.

Von der Bedeutung, welche im Rahmen der christlichen Kunstgeschichte der kirchlichen Bautätigkeit des Orients vom Beginn der konstantinischen bis zum Beginn der justinianischen Epoche zukommt, wird man kaum jemals sich einen allzuhohen Begriff zu bilden vermögen. Jedenfalls vermag man sie heute erst mehr zu ahnen, als bereits vollständig zu übersehen.

Strzygowskis *Kleinasien* hat einmal ein helles Licht auf diesen Sachverhalt geworfen. Welche Fülle manigfachster architektonischer Denkmäler jener Periode lässt das eine Ruinenfeld von Bin-bir-kilisse vor unserem Auge erstehen? Und doch handelt es sich hier in jedem Falle um die Ruinen einer kleinasiatischen Provinzialstadt. Man mag nun unschwer ermessen, was vollends in den grossen Zentren des christlichen Orients das 4 und das 5 Jahrhundert an Schöpfungen der Kunst im Dienste der siegreichen jungen Religion entstehen sahen.

Die führende Rolle lag natürlich bei Jerusalem und dem übrigen Palästina, bei den heiligen Stätten, die, vom Fusse des Erlösers selbst geweiht, mehr als jeder andere Fleck der Erde dazu aufforderten, dem unerhörten Triumph des Gekreuzigten in der denkbar glänzendsten Weise künstlerischen Ausdruck zu verleihen. Des Eusebios Beschreibung jener konstantinischen Wunderbauten, deren Mittelpunkt die Rotunde der Ἀνάστασις bildete, genügt für sich allein,

um uns die innere Bedeutung der in Rede stehenden kirchlichen Bautätigkeit des Landes der Verheissung klar zu machen. Ihren äusseren Umfang mag man sich an der Hand von Nikephoros' Kallistu Kirchengeschichte VIII 30 vergegenwärtigen. Denn so gewiss mit Unrecht alle hier aufgezählten Kirchenbauten Palästinas bereits auf die hl. Helena zurückgeführt werden, ebenso gewiss gehören sie immerhin wirklich dem 4 oder spätestens den Anfängen des 5 Jahrhunderts an. Für die neue Reichshauptstadt Konstantinopel, die in der justinianischen Epoche in die führende Stellung des konstantinischen Jerusalem einrücken sollte, sind die einschlägigen Schriftquellen bei Richter[1] zusammengestellt. Sie reden eine deutliche Sprache. Weniger ins Einzelne vermögen wir heute noch bezüglich der kirchlichen Bautätigkeit des 4 und 5 Jahrhunderts in Alexandreia, Antiocheia und Ephesos zu blicken, den drei alten hellenistischen Grosstädten, die seit der Urzeit neben Rom und allenfalls Karthago die bedeutendsten Mittelpunkte des christlichen Geisteslebens innerhalb der griechisch-römischen Welt geworden waren. Um so verhältnismässig besser sind wir wieder für Edessa gestellt, die Metropole des mit seiner Missionstätigkeit nach Persien und Armenien hinübergreifenden national aramäischen Christentums. Die Provinzialhauptstadt der Osrhoëne am Daiṣân tritt, wenn wir ihre vorjustinianische kirchliche Bautätigkeit ins Auge fassen, *mutatis mutandis* ebenbürtig neben das alte Rom am Tiber, das neue am Bosporos.

Bereits die unter den verschiedenartigsten Gesichtspunkten so unschätzbare « Edessenische Chronik »[2] bot auch speziell für die Baugeschichte des christlichen Edessa wert-

---

[1] *Quellen der Byzantinischen Kunstgeschichte.* Wien 1897. 11-188.

[2] Herausgegeben von Assemani B. O. I 388-417, Michaelis *Syrische Chrestomathie. Erster Theil.* Göttingen 1768. 46-74, Hallier *Untersuchungen über die edessenische Chronik* (T. u. U. IX 1). Leipzig 1892, Guidi *Chronica minora. (Corpus Scriptorum Orientalium Syr.* Ser. III 4). Paris 1903. 1.

vollstes Material. Aus ihr sind wesentlich die betreffenden Nachrichten in der grossen Weltchronik des monophysitischen Patriarchen Michaël[1] geflossen. Einiges Wenige ist indessen hier neu. In der gewöhnlich einem Josua, dem Styliten, zugeschriebenen Geschichte des persisch-römischen Krieges an der Wende des 5 zum 6 Jahrhundert[2] bergen sich gleichfalls beachtenswerte Notizen. Die allerhöchste Aufmerksamkeit verdient nun aber, was über Kirchen und Klöster des alten Edessa die anonyme Weltchronik des ausgehenden 12 Jahrhunderts bringt, deren bis zur islamischen Eroberung Syriens reichenden Teil soeben Rahmani herausgegeben hat[3]. In Betracht kommt vor allem das hinter der Regierungsgeschichte Theodosios' II eingeschobene Kap. 43 mit der Ueberschrift: ܡܛܠ ܗܝ̈ܟܠܐ ܕܐܬܒܢܝܘ ܒܐܘܪܗܝ ܥܕ̈ܬܐ ܘܕܝܪ̈ܬܐ (Ueber die — christlichen — Tempel, die Kirchen und Klöster welche in Edessa erbaut wurden). Geschöpft ist der Inhalt dieses Kapitels, wie aus der Vorlage ebenso unvorsichtig als mechanisch übernommene Einleitungsworte[4]

[1] Herausgegeben von Chabot *Chronique de Michael le Syrien*. Paris, seit 1899.

[2] Erhalten in dem Geschichtswerke des Ps.-Dionysios von Tell-mahrê, herausgegeben von Martin *Chronique de Josué le Stylite* (*Abhdgg. für d. Kunde d. Morgenlandes* VI). Wien 1876 und Wright *The Chronicle of Joshua the Stylite*. London 1882.

[3] *Chronicon civile et ecclesiasticum anonymi auctoris, quod ex unico codice Edesseno primo edidit Ignatius Ephraem II Rahmani patriarcha Antiochenus Syrorum. Typis patriarchalibus Syrorum, in seminario Scharfensi in monte Libano.* MCMIV. VII, ܩܟܘ S.

[4] *Ed.* Rahmani ܩܗ Z. 7 ff.: ܡܢ ܙܒܢܗ ܕܡܠܟܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܘܠܗܠ ܒܪܗܘܡܝ ܘܒܐܢܛܝܘܟܝܐ ܘܒܐܘܪܫܠܡ ܘܒܕܪܡܣܘܩ ܘܐܘܪܗܝ ܘܒܟܠܗܘܢ ܦܢܝ̈ܬܐ ܕܐܘܕܝܘ ܒܡܫܝܚܐ. ܘܒܟܠܗܘܢ ܐܦܪ̈ܟܝܣ. ܒܗܠܝܢ ܙܒ̈ܢܐ ܡܬܒܢܝܢ ܗܘܘ ܗܝ̈ܟܠܐ ܪ̈ܡܐ ܘܡܬܬܣܝܡܝܢ ܗܘܘ ܕܝܪ̈ܐ ܘܡܥܡܪ̈ܐ ܟܘܡܪ̈ܝܐ (Von der Zeit des Kaisers Konstantinos an und weiterhin wurden in Rom und in Antiocheia und in Jerusalem und in Damaskos und Edessa und in allen Gegenden, die Christus bekannten, und in allen Provinzen zu dieser Zeit hohe Tempel erbaut und Klöster und priesterliche Wohnstätten begründet). Alsdann folgt ohne Weiteres das Verzeichnis der Kirchen und Klöster Edessas.

dartun, aus einer Spezialschrift, welche über die christlichen Baudenkmäler mindestens von Rom, Antiocheia, Jerusalem und Damaskus ebenso wie über diejenigen von Edessa berichtete. Da gerade Alexandreia und Konstantinopel nicht genannt werden, möchte man sich vielleicht zu der Vermutung versucht fühlen, dass es sich um das Pilgerbuch irgend eines Bürgers der einen oder der anderen dieser Städte handle, das, gleich der auch in dieser neuen syrischen Weltchronik[1] wiederkehrenden Stadtbeschreibung Roms im s.g. *breviarium*, einen syrischen Uebersetzer gefunden hätte. Wie immer man indessen über die Heimat des hier ausgeschriebenen Dokumentes urteilen mag, über sein Alter, und dies ist naturgemäss weitaus das Wichtigere, vermögen wir uns unschwer eine ziemlich bestimmte Meinung zu bilden. Einerseits werden, wie wir zu sehen haben, noch Bauten des Bischofs Nonnos erwähnt, welche zwischen 457/58 und 480/81 ausgeführt sein müssen. Andererseits kann der unbekannte Verfasser der neuen Weltchronik dazu, das Exzerpt aus der Schrift über die Bauten im Zeitalter der christlichen Kaiser gerade zwischen Theodosios II (409–450) und Markianos (450–457) einzufügen, füglich nur durch den Umstand bewogen worden sein, dass sei es dieser, sei es jener der letzte in derselben genannte Monarch war. Es wird mithin etwa das sechste oder siebente Jahrzehnt des 5 Jahrhunderts gewesen sein, in welchem das vorliegende Register kirchlicher Bauten Edessas aufgenommen wurde.

Ein solches Alter empfiehlt, und so mag es immerhin der Mühe verlohnen, wenn wir es unternehmen unter Zusammenhalt der neuen Quelle mit den drei bislange bekannten uns eine genauere Vorstellung von der Bautätigkeit zu bilden, welche das Christentum in Edessa bis in die Anfänge des 6 Jahrhunderts hinein entfaltet hat. Mit Chr(oni-

[1] *Ed.* Rahmani ܒ f.

con) E(dessenum) wird dabei die Edessenische Chronik, mit An(onymus) der Verfasser der neuen Weltchronik, mit Ps.-J(osua) derjenige der Geschichte des römisch-persischen Krieges, mit M endlich der Patriarch Michaël abkürzend bezeichnet werden.

Bis in das 2 Jahrhundert reicht zweifellos das älteste, öffentlich bekannte christliche Gotteshaus Edessas hinauf. Denn dass dasselbe im November 201 durch die Fluten des Daiṣân beschädigt wurde, sagt der offizielle Bericht über das damalige furchtbare Hochwasser, welcher in das Chr E [1] Aufnahme fand. Der An hat wohl diesen Bau bei einer merkwürdigen Angabe im Auge, die von ihm noch unabhängig von der Vorlage von Kap. 43 gemacht wird [2]. Im westlichen Teile der Stadt oberhalb einer Quelle hätte sich ein aus der Zeit des Seleukos stammender überaus prächtiger Göttertempel mit Marmorsäulen befunden. Dieser sei sofort bei der Christianisierung des Hofes durch den hl. Addai in eine christliche Kultusstätte umgewandelt worden, indem man seine Ostwand durchbrochen und hier eine Apsis angefügt habe, in welche der Altar zu stehen kam. Christus als dem « Erlöser » wäre gleich der lateranensichen Basilika zu Rom diese älteste bischöfliche Kirche Edessas geweiht gewesen. Der Verfasser der Weltchronik denkt hier natürlich an Aβgar V Ukkâmâ (4 v.-7 n. und 13-50 n. Chr.), der angeblich mit dem Herrn im Briefwechsel stand, und an die legendarische Christianisierung im apostolischen Zeitalter. Wir können ebenso selbstverständlich nur allenfalls an die Zeit Aβgars IX (179-216) denken, dessen Uebertritt zum Christentum ausser Zweifel steht. In dieser Zeit aber ist denn ein Vorgang wie der geschilderte auch keineswegs unglaublich. Die Anschaulichkeit dieser Schilderung andererseits muss sehr davon abraten, hier nichts Anderes als legendarische Erfindung sehen zu wollen.

[1] *Ad ann. Gr.* 513.
[2] *Ed.* Rahmani ܩܘ Z. 2-10.

Aus einem heidnischen Tempel ist mithin wahrscheinlich oder doch vielleicht das älteste christliche Heiligtum Edessas im letzten Viertel des 2 Jahrhunderts entstanden. Die grosse Verfolgung am Anfang des 4 scheint nicht nur zu einer Konfiskation, sondern zu völliger Zerstörung desselben geführt zu haben. Denn kaum ist diese vorübergebraust, sehen wir sofort am Ufer des Daiṣân den Neubau einer Kathedrale begonnen. Zu Anfang 313 hatte das Edikt von Mailand für das gesamte römische Reich Religionsfreiheit verkündet, und noch im nämlichen Jahre legte vor September der edessenische Bischof Qônâ den Grundstein zur « grossen Kirche » der Stadt. Das Chr E [1] und der An [2] berichten dies übereinstimmend. Der Nachfolger Qônâs, über dessen Namen die Quellen sich widersprechen, führte vor 323/24 den Bau zu Ende [3]. Doch schien derselbe bereits dem nächstfolgenden Bischof Aiθallâhâ nicht genügend. Erst ihm wurde die endgiltige Krönung des Werkes verdankt [4], die nach dem Chr E [5] 327/28 erfolgte. Es handelte sich näherhin um eine Erweiterung, und zwar nach Osten zu [6] d. h., da die edessenischen Kirchen durchweg mit dem Haupteingang nach Westen orientiert gewesen zu sein scheinen, vor allem um die Schaffung eines neuen Presbyteriums. An diesem hat alsdann der ephesinisch gesinnte Nonnos während seines am 21 Juli 448 begonnenen ersten dreijährigen Episkopats weitere Veränderungen vorgenommen, in-

---

[1] *Ad ann. Gr. 621.* Darnach M. VI 10 (*Ed.* Chabot I 120. Uebers. 203).

[2] *Ed.* Rahmani ܡܨ Z. 14 f.

[3] So das Chr E und nach ihm M a. a. O., der An. *ed.* Rahmani ܡܨ Z. 15. Als Name des Bischofs giebt das Chr E ܫܥܕ, M und der An ܫܥܕܘܬ. Die richtige Namensform dürfte wohl ܫܥܕܘܬ (Ša'dôṯ) sein.

[4] So das Chr E *ad ann. Gr.* 635 und M a. a. O. An *ed.* Rahmani ܡܨ Z. 15 f.: ܘܫܟܠܠܗ ܠܗܝܟܠܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ.

[5] *Ad ann. Gr.* 639.

[6] Chr E *ad ann. Gr.* 639 bezw. 635.

dem er, wie das Chr E [1] berichtet, das « ἱερατεῖον » erbaute. Man wird diese Veränderungen, über deren Natur und Umfang ein näheres Urteil kaum möglich ist, in jedem Falle mit der Einführung eines der eigentlichen Liturgie in einem Nebenraume vorangehenden πρόθεσις-Aktes in Verbindung zu bringen haben. Von der Pracht des Baues erhalten wir eine Ahnung, wenn wir wenig früher im Chr E [2] lesen, dass 437/38 ein « Senator » der « grossen Kirche » einen silbernen Altar von 720 Pfund Gewicht zum Geschenk gemacht hatte. Restaurationsarbeiten scheinen trotz Erdbeben und Hochwasser, welche die Stadt heimsuchten, mehr als zwei Jahrhunderte hindurch nicht notwendig geworden zu sein. Erst in den letzten Regierungsjahren des Justinianos hat nach M [3] der chalkedonensisch gesinnte Bischof Amazonios die « grosse Kirche » von Edessa « neu gebaut und geschmückt ».

Auf welchen Titel dieselbe geweiht war, sagt weder das Chr E noch der An. Nach M [4] wäre sie eine Ἁγία Σοφία gewesen. Doch diese Angabe ist unrichtig. Denn nach dem An [5] wurde die edessenische Ἁγία Σοφία, naturgemäss eine Art Filiale des konstantinischen Baues zu Konstantinopel, durch Bischof Aiθallâhâ, welcher die « grosse Kirche » vielmehr vollendete, erst begonnen. Der Anfang des Baues fällt mithin vor 345/46, das Todesjahr Aiθallâhâs. Mit Geldunterstützung mehrerer Kaiser wurde er fortgeführt [6]. Wann er zur Vollendung kam, hören wir nicht. Dagegen wird ihm eine wunderbare Schönheit namentlich der Innen-

[1] *Ad ann. Gr.* 759.
[2] *Ad ann. Gr.* 749.
[3] IX 29 (*Ed.* Chabot II 310. Uebers. 246).
[4] VI 10 (*Ed.* Chabot I 120. Uebers. 203).
[5] *Ed.* Rahmani ܡܘ Z. 17-20.
[6] Ebenda Z. 22: ܗܢܐ ܕܗܝܟܠܐ ܕܡ̈ܠܟܐ ܝܨܦܘ ܒܒܢܝܢܗ (um deren Erbauung viele βασιλεῖς Sorge getragen haben).

dekoration nachgerühmt [1]. Mosaiken aus Gold und Glasfluss und Inkrustation mit weissem Marmor werden hervorgehoben [2].

Auf Aiθallâhâ folgte als Bischof Abraham bis 360/61. Er baute nach dem Chr E [3] die erste der Heiligenkirchen, welche bald in Edessa sich nicht minder zahlreich als anderen Ortes erheben sollten, das « Bekennerhaus », das μαρτύριον schlechthin. Der Ausdruck, der auch bei Ps.-J [4] noch einmal wiederkehrt, kann in Edessa natürlich nur die Grabkirche der hochgefeierten drei « Bekenner » der Stadt, Gûriâ Šâmônâ und Ḥaβiβ, bezeichnen. Wir haben mithin den Bau Abrahams wohl in der Kirche der Heiligen zu erkennen, welche nach dem An [5] — offenbar ausserhalb der Mauern — auf dem « Wartenhügel » lag und an die sich später ein Kloster anlehnte. Denn es liegt doch recht nahe diesen Hügel mit dem in den Akten allerdings anders genannten Hügel zu identifizieren, auf dem sich die Richtstatt und, weil es dieser benachbart war, auch das Grab der Martyrer Gûriâ und Šâmônâ befand [6]. Eine zweite Kirche der drei « Bekenner » lag übrigens nach dem An [7] in der Stadt selbst und zwar in deren nördlichem Teil. Aus dem Chr E [8] er-

---

[1] An *ed.* Rahmani ܝܒ Z. 20 f. Schönheit und Festigkeit des Baues sollen geradezu jeder Beschreibung gespottet haben.

[2] Ebenda ܝܒ Z. 21 f.

[3] *Ad ann. Gr.* 657.

[4] Cap. 61 (*Ed.* Martin 54. Uebers. LV).

[5] *Ed.* Rahmani ܝܓ Z. 25 f.: (ܐܬܒܢܝ ܬܘܒ ܗܝܟܠܐ ܡܫܒܚܐ ܒܪܡܬ ܕܘܩܐ ܠܐܝܩܪܐ ܕܡܘܕܝ̈ܢܐ ܩܕܝ̈ܫܐ ܘܐܬܬܩܢ ܒܗ ܥܘܡܪܐ ܠܕܝܪ̈ܝܐ (Es wurde ferner ein herrlicher Tempel auf der « Wartenhöhe » zu Ehren der hll. Bekenner erbaut und bei ihm eine Wohnstätte für Mönche gegründet).

[6] Vgl. *Acta sanctorum confessorum Guriae et Shamonae. Ed.* Rahmani *Romae* 1899. ܟܕ f. ܟܒ f. Uebers. 16 f. Der Name des Hugels ist hier ܒܝܬ ܐܠܗܐ ܟܘܟܠܐ.

[7] *Ed.* Rahmani ܝܓ Z. 26 f.

[8] *Ad ann. Gr.* 814. Die durch Brand zerstörte Kirche heisst hier die ܒܣܝܠܝܩܐ ܓܪܒܝܝܬܐ (nördliche Basilika) der « Bekenner », ein Ausdruck der wohl doch voraussetzt, dass auch diejenige Kirche der Heiligen, von welcher diese « nördliche » zu unterscheiden ist, eine Basilika war.

fahren wir, dass sie — wie anscheinend auch das Heiligtum auf dem « Wartenhügel » — eine Basilika war und dass sie im September 502, als die Perser die Stadt belagerten, ein Raub der Flammen wurde. Sie mag ein Bau erst des 5 Jahrhunderts gewesen sein.

Dem ältesten architektonischen Denkmal des edessenischen Heiligenkultus folgte zunächst wieder ein dem allgemeinen Gemeindegottesdienst gewidmeter Bau. Unter Barsê, dem Nachfolger Abrahams auf dem bischöflichen Stuhle, wurde dem Chr E [1] zufolge 369/70 das « grosse Baptisterium » errichtet. Die Bezeichnung ist interessant. Das Chr E ist 540 oder wenig später niedergeschrieben. Damals gab es also in der Stadt mindestens ein kleineres Baptisterium, wo nicht eine Mehrzahl solcher, neben dem Baue Barsês.

Eulogios, der 379, näherhin um die Zeit, in welcher Theodosios d. Gr. zur Kaiserwürde gelangte, den bischöflichen Stuhl von Edessa bestieg, nahm den Bau von Heiligenkirchen wieder auf. Sein Werk war ein — wohl dem Propheten — Daniel geweihtes Heiligtum, an welches sich indessen späterhin vielmehr die Verehrung des Martyrs Dometios knüpfte. So das Chr E [2]. Ein ungleich bedeutsameres « Martyrion » muss nicht viel später in Angriff genommen worden sein. Schon am 22 August 394 konnte unter Bischof Kyros laut der nämlichen Quelle [3] der Sarg mit den Gebeinen des Apostels Thomas in eine neue diesem geweihte grosse Kirche übertragen werden. Der An [4] giebt einige weitere wertvolle Notizen. Denselben zufolge war der Bau eine dreischiffige Säulenbasilika: am Westende des nördlichen Seitenschiffes, also wenn wir, wie billig, die

---

[1] *Ad ann. Gr.* 681.
[2] *Ad ann. Gr.* 689.
[3] *Ad ann. Gr.* 705.
[4] *Ed.* Rahmani ܦܘ Z. 9 ff.

Apsis auch hier im Osten denken, nahe dem Eingang waren die Reliquien des Apostels beigesetzt. Edessenisches berührt sich hier mit Ravennatischem. An ähnlicher Stelle scheinen ursprünglich in *S. Apollinare in classe* die Gebeine des hl. Apollinaris geruht zu haben [1]. Ein Steinsarkophag wird zunächst die Apostelreliquien umschlossen haben. Erst 441/42 stiftete, wie das Chr E [2] berichtet, der römische Stadtkommandant Anatolios einen silbernen Schrein zur Aufnahme derselben.

Aus der Regierungszeit der beiden zunächst auf Kyros († 22 Juli 396) folgenden Bischöfe Silvanus († 17 Oktober 398) und Φeqîδâ († August 409) hören wir nichts von kirchlichen Bauten. Dagegen begann nach dem Chr E [3] der nach Φeqîδâs Tod auf den bischöflichen Stuhl erhobene Diogenes während seines nur etwa zweijährigen Episkopates den Bau der Kirche des antiochenischen Martyrs Barlâhâ. Der An erwähnt dieselbe nicht. Gleichwohl muss sie eines der hervorragendsten Heiligtümer der Stadt gewesen sein, da sie als Gruftkirche der edessenischen Bischöfe gedient zu haben scheint. Von den Bischöfen Nonnos († 460/61) und Andreas († 6 Dezember 532) berichtet das Chr E [4] ausdrücklich, dass sie sofort hier beigesetzt wurden. Auch die Leiche des in Antiocheia verstorbenen und zunächst am 22 Juni 525 auch ebenda bestatteten Asklepios wurde schon am 4 September desselben Jahres hierher übertragen [5].

Auf Diogenes folgte 421/22 Rabbûlâ der grosse Gesinnungsgenosse des hl. Kyrillos von Alexandreia im Kampfe gegen Nestorios. Am 8 August 435 ist er gestorben. Man möchte vermuten, dass der bedeutende Mann während eines

[1] Vgl. Ricci *Guida di Ravenna*. Bologna 1897. 125 f.
[2] *Ad ann. Gr.* 753.
[3] *Ad ann. Gr.* 720.
[4] *Ad ann. Gr.* 836 bezw. 844.
[5] So dasselbe Chr E *ad ann. Gr.* 836.

doch nicht gerade kurzen Episkopates auch auf dem Gebiete des kirchlichen Bauwesens eine hervorragende Tätigkeit entfaltet habe. Doch erfahren wir durch das Chr E [1] und den An [2] ausdrücklich nur, dass er eine in der Mitte der Stadt gelegene jüdische Synagoge in eine Kirche des Protomartyrs Stephanos umwandelte. Es muss dies nach dem An ganz zu Anfang seiner Regierung geschehen sein [3]. Nach dem Chr E geschah es « auf den Befehl des Kaisers ». Der byzantinische Hof wird also wohl die Baukosten getragen haben.

Rabbûlâs nestorianisch gesinntem Nachfolger Hîβâ, der vom Herbst 435 bis zum 1 Januar 448 und wieder von 450 bis zu seinem am 28 Oktober 457 erfolgten Tode den bischöflichen Stuhl inne hatte, verdankte einmal die « Kirche der Zwölf Apostel » ihre Entstehung [4], die nach dem An im östlichen Teile der Stadt gelegen war und deren Grösse und Pracht er bewundernd hervorhebt [5]. In jedem Falle ein beachtenswerter Beweis für die Bedeutung des Baues ist es auch, wenn das Chr E [6] ihn als die « neue Kirche » in Parallele zu der nunmehr als die « alte Kirche » bezeichneten Kathedrale der konstantinischen Zeit stellt. Ja vielleicht weist diese Parallelisierung darauf hin, dass Hîβâ ursprünglich in der Apostelkirche geradezu der Stadt eine neue Kathedrale hatte schenken wollen. Andererseits ist es be-

---

[1] *Ad ann. Gr.* 723.

[2] *Ed.* Rahmani ܡܗ Z. 19 ff.

[3] Angegeben wird hier nämlich sogar noch das Jahr 722 *Graecorum*, während Rabbûlâ nach dem Chr E erst 723 *Gr.* auf den bischöflichen Stuhl erhoben wurde. Hatte etwa auch diese bauliche Unternehmung schon Diogenes begonnen, so dass der An mit der Jahreszahl die Zeit des Anfanges, beide Quellen durch die Nennung Rabbûlâs die Zeit der Vollendung des Werkes bezeichneten ?

[4] Vgl. Chr E *ad ann. Gr.* 746 und An *ed.* Rahmani ܡܗ Z. 15 ff.

[5] *Ed.* Rahmani ܡܗ Z. 12 ff. Der Bau soll an Herrlichkeit in der ganzen Welt nicht seines gleichen gehabt haben (ܘܠܐ ܐܝܬ ܒܟܠܗ ܥܠܡܐ ܐܝܟ ܡܫܟܢܗ ܘܦܘܠܚܢܗ̈ ܐܬܪܐ).

[6] *Ad ann. Gr.* 746 bezw. 749.

merkenswert, dass der An [1] eine zweite von Hiβâ erbaute Kirche « nach dem τύπος » der Apostelkirche aufgeführt sein lässt. Diese scheint demnach eine auffallende, bisher in Edessa nicht vertretene Gestalt gehabt zu haben, d. h. das edessenische ἀποστολεῖον war wohl gleich dem römischen und dem mailändischen *(S. Nazario e Celso)* eine auch formelle Nachbildung des konstantinopolitanischen.

Jene zweite nach dem An von Hiβâ erbaute Kirche war sodann diejenige des hl. Sergios am Osttore der Stadt. Auch ihre Pracht wird von ihm hervorgehoben [2]. Desgleichen lässt eine Erzählung des Ps.-J [3] über Vorgänge des Jahres 497/98 sie als eine der hervorragendsten edessenischen Kultstätten erkennen. Neben den Martyr Sergios war übrigens am Ende des 5 Jahrhunderts Šem'ôn — natürlich der ältere der beiden Styliten dieses Namens — als Titelheiliger getreten [4]. Oder sollten wir in der von Ps.-J erwähnten eine zweite Sergioskirche zu erkennen haben, die nach dem An [5] sich gleichfalls im östlichen Teile der Stadt wenig südlich von der Apostelkirche erhob und in ihrer Form eine Nachbildung der Thomaskirche darstellte? — Einer der beiden Bauten ist dem Chr E [6] zufolge dem schon erwähnten Brande im September des Jahres 502 zum Opfer gefallen. Da an der betreffenden Stelle von der Sergioskirche schlechthin gesprochen wird, hat man näherhin nicht an diejenige Kirche zu denken, in welcher Šem'ôn Stylites dem alten Titelheiligen ebenbürtig zur Seite getreten war.

---

[1] *Ed.* Rahmani ܦܗ Z. 18 ff.

[2] A. a. O. Auch sie heisst ein ܗܝܟܠܐ ܡܫܒܚܐ (herrlicher Tempel).

[3] Cap. 32 (*ed.* Martin 24. Uebers. XXIX). Die Freude der Bevölkerung über einen Steuernachlass erhält durch eine Feier in dieser Kirche ihre religiöse Weihe.

[4] Vgl. Ps.-J a. a. O. Die Kirche heisst hier: ܒܝܬ ܣܗܕܐ ܕܡܪܝ ܣܪܓܝܣ ܘܕܡܪܝ ܫܡܥܘܢ (Martyrion des Mâr(j) Sergios und des Mâr(j) Šem'ôn).

[5] *Ed.* Rahmani ܦܗ Z. 21 ff.

[6] *Ad ann. Gr.* 814.

Hinter dem « Häretiker » Hiβâ ist die Reaktion der ephesinischen Orthodoxie, die mit seinem Tode zum Siege gelangte, an baufrohem Sinne nicht zurückgetreten. Wir sahen, dass der Ephesiner Nonnos schon während seines ersten, denjenigen Hiβâs unterbrechenden, dreijährigen Episkopats einen, wie auch immer beschaffenen, Umbau an der « grossen Kirche » vornahm. Nunmehr endgiltig auf den bischöflichen Stuhl zurückgekehrt, scheint er bis zu seinem Tode im Jahre 470/71 ein ausserordentlich rührige Tätigkeit als Bauherr entfaltet zu haben. Auch verschiedenartige Profanbauten wie Türme, Brücken, Strassenanlagen waren nach dem Chr E [1] sein Werk. Sein Hauptverdienst auf dem Gebiete des kirchlichen Bauwesens war schon nach dieser Quelle [2] offenbar die Errichtung einer Kirche Johannes' des Täufers. Der An [3] äussert sich wieder zunächst im allgemeinen bewundernd über die Pracht des Baues, giebt an, dass er im westlichen Teile der Stadt gelegen war, und weist speziell auf seine herrlichen Säulenreihen aus rotem Marmor hin. Nach Ps.-J [4] diente die Kirche gelegentlich dem höchsten römischen Beamten zur Erteilung von Audienzen und Abhaltung von Gerichtsverhandlungen, was auf ihre Grösse und Bedeutung im städtischen Leben einiges Licht werfen dürfte. Dieselbe Quelle führt sie [5] zum Jahre 497 als Heiligtum des Täufers « und des Apostels Addai » ein. Man wird daran zu denken haben, dass die Reliquien des Apostels von Edessa hier verehrt wurden.

Auch ein Martyrion der hll. Kosmas und Damianos lässt das Chr E [6] von Nonnos erbaut werden. Am Ende des 5 Jahrhunderts bestanden nach Ps.-J [7] zwei Kirchen, in wel-

[1] *Ad ann. Gr.* 769.
[2] A. a. O. Die Johanneskirche wird hier an erster Stelle genannt.
[3] *Ed.* Rahmani ܘܘ Z. 17 ff.
[4] Cap. 30 (*Ed.* Martin 22. Uebers. XXVII).
[5] A. a. O.
[6] *Ad ann. Gr.* 769.
[7] Cap. 61 (*Ed.* Martin 54. Uebers. LV).

chen je einer der beiden ἀνάργυροι getrennt verehrt wurde. Durch den An[1] erfahren wir weiter, dass diese beiden Kirchen vor der Stadtmauer und anscheinend ziemlich weit voneinander entfernt gelegen waren; diejenige des hl. Kosmas südlich in der Ebene, diejenige des hl. Damianos auf einem Berggipfel, endlich dass man in einer jeden die Reliquien des betreffenden Titelheiligen verehrte. Der Umstand, dass auch der Bau des Nonnos ausserhalb der Stadtbefestigung gelegen war, lässt es wenigstens als möglich erscheinen, dass wir ihn einer jener späteren Sonderkirchen gleichzusetzen hätten, welche dann naturgemäss die ältere gewesen sein müsste. Es wäre in diesem Falle wohl mit Bestimmtheit an die Kosmaskirche des Ps.-J und des An zu denken[2]. Die Damianoskirche müsste dann nach dem Tode des Nonnos, jedoch nicht viel später erbaut sein. Indessen wird immer mit der anderen Möglichkeit zu rechnen sein, dass wir die Kirche des Nonnos von den beiden Sonderkirchen zu unterscheiden hätten. Die Letzteren wären, die Richtigkeit dieser Annahme vorausgesetzt, gewiss jener gegenüber als die älteren anzusehen, da in ihnen und nicht in der beiden Heiligen gemeinsamen Kirche deren Reliquien beigesetzt worden wären.

Dass ferner die Tage der ephesinischen Reaktion sich auch irgend ein Heiligtum der Gottesmutter in Edessa erheben sahen, ist innerlich von vornherein im allerhöchsten Grade wahrscheinlich, wenn man an *S. Maria Maggiore* zu Rom und an die unter Theodosios II und Pulcheria in Konstantinopel entstandenen Marienkirchen denkt. Von Nonnos' Nachfolger Kyros II († 6 Juni 498), der 488/89 durch Ausrottung der « Perserschule » seinen extremen Eifer

[1] *Ed.* Rahmani ܝܘ Z. 3-6.

[2] Da Kosmas in dem Heiligenpaar immer die erste Stelle einnimmt, hätte eine ursprünglich beiden ἀνάργυροι geweihte Kirche naturgemäss seinen Namen festgehalten.

gegen antiephesinische theologische Strömungen bekundete, berichtet zum Ueberfluss Šem'ôn von Bêθ Aršam [1] ausdrücklich, dass er auf der Stelle des von ihm zerstörten Gebäudes jener Schule der θεοτόκος ein Siegesdenkmal in der von den letzten Spuren der Häresie gereinigten Stadt errichtete. Wir vermögen nicht zu sagen mit welcher der drei Muttergotteskirchen, die der An in Edessa und seiner nächsten Umgebung kennt, dieses Heiligtum der « Gottesgebärerin » identisch war. Eine jener drei Kirchen lag im Zentrum der Stadt südlich gegenüber einer Kirche des hl. Kreuzes, welche indessen als « Kirche des hl. Theodoros » bezeichnet zu werden pflegte, seit das Haupt eines der Blutzeugen dieses Namens nach Edessa gekommen und zur öffentlichen Verehrung gerade hierher gebracht worden war [2]. Sie scheint von den dreien die glänzendste gewesen zu sein. Eine zweite erhob sich nördlich von der Stephanoskirche [3], die dritte ausserhalb der Stadt in Mitten des Gebirges [4]. Ein viertes Heiligtum zu Ehren der Muttergottes wurde schliesslich in den ersten Jahren des 6 Jahrhunderts errichtet. Ein « kaiserlicher Eunuch » Urbicus stiftete nach dem Zeugnis des Ps.-J [5] 504/05 die Summe von 10 Pfund (Goldes) zum Baue eines « Martyrions für die selige Maria ». Der Ausdruck ist wegen der völligen Gleichsetzung von μαρτύριον und Heiligenkirche beachtenswert.

Wir hatten schon bislange mehrfach Gelegenheit neben datierten Kirchenbauten auch solcher Heiligtümer Erwähnung zu tun, für deren Errichtung lediglich ein ziemlich unbestimmter *terminus ante quem* in der Entstehungszeit der vom An in Kap. 43 exzerpierten Schrift gegeben ist. Wir

[1] Im Brief über die Nestorianer bei Assemani B. O. I 353, Michaelis *Syrische Chrestomathie* 10.
[2] *Ed.* Rahmani ܝܘ Z. 22-26.
[3] Ebenda Z. 26 f.
[4] Ebenda Z. 13.
[5] Cap. 88 (*Ed.* Martin 73. Uebers. LXXI).

haben hier noch einiger weiterer Bauten zu gedenken, für welche dasselbe gilt. Eine Kirche des Martyrs Theodoros lag in den letzten Jahrzehnten des 5 Jahrhunderts auf der Burghöhe der Stadt [1], eine andere ausserhalb derselben im Westen an der Strasse nach Sεrûγ [2], eine solche des hl. Kyriakos nordöstlich von einem der beiden Heiligtümer der edessenischen « Bekenner » [3], eine des unter Julianus gekrönten Martyrs Ja'qûβ wohl über dessen Grab in dem benachbarten Dorfe Xarmûš [4], eine des hl. Georgios in einer der äusseren Ecken der Stadt noch innerhalb der Mauern [5], eine des Erzengels Michaël in deren südlichem Teil [6]. Endlich lehrt auch Ps.-J noch zwei edessenische Sakralbauten als zu einer bestimmten Zeit bereits existierend kennen. Er erzählt [7], wie im September 499 zur gleichen Zeit, in welcher ein Erdbeben Nikopolis zu Boden warf, nächtlicher Weile das im Norden gelegene Martyrion eines sonst unbekannten Blutzeugen Aršemšeθ einstürzte, die gerade zur Feier der Vigilien des Heiligen versammelten Gläubigen unter seinen Trümmern begrabend. Und er gedenkt bei Schilderung der Pest des Jahres 501 des Heiligtumes eines Mâr(j) Qônâ, doch gewiss des gleichnamigen Bischofs, der Zeitgenosse der diokletianischen Verfolgung und des endlichen Sieges des Christentums gewesen war [8].

So viel über die nicht von vornherein monastischen edessenischen Kirchen der vorjustinianischen Zeit. Bezüglich der edessenischen Klöster derselben, deren wohl jedes auch seinen eigenen Kultusraum besass, ist Kap. 43 des An unsere

---

[1] *Ed.* Rahmani ܣܘ Z. 23 f.
[2] Ebenda Z. 24 f.
[3] A. a. O. ܦܘ Z. 1 f.
[4] Ebenda Z. 2 f.
[5] Ebenda Z. 27 f.
[6] A. a. O. ܢܘ Z. 1 f.
[7] Cap. 36 (*Ed.* Martin 27 f. Uebers. XXXII).
[8] Cap. 44 (*Ed.* Martin 35. Uebers. XXXVIII).

einzige ins Einzelne gehende Quelle. Sie lagen anscheinend ausnahmslos ausserhalb der Stadtmauern[1]. Als die ältesten wird man diejenigen zu betrachten haben, welche noch nicht den Namen eines bestimmten Heiligen tragen das « Kloster der Orientalen » am Fusse des Gebirges[2], dessen Insassen nach dem Chr E[3] der chalkedonensisch gesinnte Bischof Asklepios am 24 Dezember 522 wegen monophysitischer Irrlehre austreiben liess, das « Zisternenkloster » gleichfalls am Fusse des Gebirges südlich von der Kosmaskirche gelegen[4], und das « Kloster der ἐξέδρα », in welchem das gemeinsame Oberhaupt der in ihrer Verfassung anscheinend derjenigen des Athos nicht unähnlichen Mönchsrepublik der Umgebung von Edessa residierte[5]. Verhältnismässig alt wird auch die bereits erwähnte klösterliche Niederlassung bei der Kirche der hll. Gûriâ, Šâmônâ und Ḥaβiβ auf dem « Wartenhügel » gewesen sein. Neue Klöster wurden laut dem Chr E[6] von Nonnos während seines zweiten edessenischen Episkopats gegründet. Man wird als eine dieser Gründungen vielleicht das « Bischofskloster der Muttergottes » ansprechen dürfen[7]. Ausserdem werden noch ein zweites Muttergotteskloster[8], zwei verschiedene Klöster der hl. Barbara[9], das Kloster des Evangelisten Johannes auf dem höchsten

---

[1] Der An allerdings redet *ed.* Rahmani ܝܘ Z. 28, ܝܙ Z. 1 von ܣܘܓܐܐ ܕܗܝܟܠܐ ܘܕܝܪܐ. ܕܐܬܒܢܝܘ ܠܓܘ ܘܠܒܪ ܫܘܪܐ: (einer Menge von Tempeln und Klöstern, die innerhalb und ausserhalb — der Stadtmauern — erbaut wurden). Aber die von ihm ausdrücklich erwähnten Kloster lagen sämtlich vor der Stadt.

[2] *Ed.* Rahmani ܝܘ Z. 7f.

[3] *Ad ann. Gr.* 834.

[4] *Ed.* Rahmani ܝܘ Z. 8f.

[5] Ebenda Z. 11 f. Es heisst dieses Kloster hier ܕܝܪܐ ܕܪܝܫ ܛܘܪܐ ܘܕܪܝܫ ܕܝܪܐ (das Kloster des Bergobersten und des Klosterobersten).

[6] *Ad ann. Gr.* 769.

[7] *Ed.* Rahmani ܝܘ Z. 9. Denn ܕܐܦܝܣܩܘܦܐ ist zweifelsohne die von Rahmani nur mit einem *sic* versehene Abbreviatur ܕܐܦܝܣ̄ aufzulösen.

[8] Ebenda Z. 7.

[9] Ebenda Z. 8.

zur Stadt herniederschauenden Berggipfel [1] und das rings von Bergen umschlossene « Kloster des Mâr(j) Ja'qûβ bei den Mausoleen » [2] genannt. Dieses Letzte lag nördlich von der dritten oben erwähnten Muttergotteskirche an der Stelle einer hervorragenden Stätte heidnischen Höhenkultes, deren Einrichtung man noch lange im Inneren des Klostergebietes zeigte. Sein Gotteshaus scheint unter den klösterlichen Kirchen der Umgebung Edessas sich durch seine besondere Pracht ausgezeichnet zu haben.

Diesen edessenischen Klöstern mögen sich zwei kirchliche Wohltätigkeitsanstalten der Stadt anreihen. In der Schilderung der Pest des Jahres 501 gedenkt Ps.-J [3] eines von ihm als ξενοδόχιον bezeichneten Spitales. Wann und von wem dasselbe war errichtet worden, hören wir nicht. Dagegen sagt das Chr E [4], dass Nonnos während seines zweiten Episkopates vor dem Tore beim alten Sonnentempel das ἀγρός genannte Armenasyl erbaute, das gleichfalls in erster Linie den Zwecken der Krankenpflege diente und dessen Mittelpunkt seine Kirche der hll. Kosmas und Damianos bildete.

Zum Schlusse noch ein Wort über die christlichen Begräbnisanlagen der Stadt, von deren Natur wir leider uns ein näheres Bild nicht zu machen vermögen. Ps.-J erwähnt in jener Pestschilderung deren drei. Die zu Anfang des 6 Jahrhunderts in regelmässigem Gebrauche befindlichen Anlagen waren die « Gräber bei der (grossen) Kirche » und die « Gräber beim ξενοδόχιον ». Nur ausnahmsweise wurden bei der furchtbaren Sterblichkeitsziffer des Pestjahres die « alten Gräber » wieder in Benützung genommen, indem man Grüfte wieder öffnete, um neue Leichen in ihnen bei-

---

[1] Ebenda Z. 9 f.
[2] Ebenda Z. 11 ff.
[3] Cap. 44. (*Ed.* Martin 35. Uebers. XXXVIII).
[4] *Ad ann. Gr.* 769.

zusetzen. Diese dritte Anlage, bei welcher sich das Heiligtum des Bischofs Qônâ, des Zeitgenossen der grossen Verfolgung, befand, dürfte der christliche Friedhof der vorkonstantinischen Zeit gewesen sein. Eine der beiden anderen wird man mit demjenigen κοιμητήριον zu identifizieren haben, das nach dem Chr E[1] Aiθallâhâ 323/24 d. h. sofort im ersten Jahre seines bischöflichen Wirkens « erbaut » hatte.

Mindestens eine öffentlich bekannte christliche Kirche und einen christlichen Friedhof besass Edessa in vorkonstantinischer Zeit. Mindestens 25 oder 26 von Hause aus nicht klösterliche Kirchen, mindestens 1 Baptisterium[2], 7 Klöster und 2 neue Gemeindebegräbnisstätten erhielt es in nicht vollen zwei Jahrhunderten von 313 bis 505. Es sind stattliche Zahlen, und sie sind höchst wahrscheinlich noch erheblich zu nieder gegriffen. Der An[3] sagt nämlich dass er nur einige der im Klostergebirge und an dessen Fuss gelegenen Klöstern nenne, und er versichert ausdrücklich[4], dass wie Klöster so auch nichtklösterliche Kirchen ausser den von ihm genannten noch in grosser Zahl sich am Ende des 5 Jahrhunderts an den Ufern des Daiṣân erhoben. Man wird diese Versicherung aber für mehr als eine rhetorische Phrase halten müssen, wenn man bedenkt, dass Ps.–J und das Chr E uns je zwei tätsächlich vom An nicht genannte Kirchen kennen lehrten. Auch das spricht für eine noch beträchtlich grössere Zahl edessenischer Sakralbauten zu Anfang des 6 Jahrhunderts, dass nach Ps.–J[5].

---

[1] *Ad ann. Gr.* 635.

[2] So sage ich mit vielleicht zu weitgehender Vorsicht. Möglicherweise könnten ja das eine oder die mehreren kleineren Baptisterien, die um 540 der Redaktor des Chr E im Auge hatte, erst nach 505 entstanden sein.

[3] *Ed.* Rahmani ܗܘ Z. 6: ܐܬܒܢܝ̈ ܬܘܒ ܒܗ ܒܛܘܪܐ ܕܝܪ̈ܐ ܡܫܒܚ̈ܐ ܘܡܥܡܪ̈ܐ ܣܓܝ̈ܐܐ : ܕܡܢܗܘܢ ... (Es wurden ferner im Gebirge herrliche Klöster und viele Mönchswohnstätten erbaut, zu denen gehören.....).

[4] Ebenda Z. 28, ܒܗ Z. 1: ܥܡ ܣܘܓܐܐ (zusamt einer Menge) u. s. w. Vgl. oben 180 Anmk. 1.

[5] Cap. 88 (*Ed.* Martin 73. Uebers. LXXI).

die römische Verwaltung jährlich nicht weniger als 6800 Masseinheiten Oels zur Beleuchtung der « Martyrien und Klöster » beizusteuern pflegte. Wir kennen leider die Einwohnerzahl Edessas in dem uns beschäftigenden Zeitraum nicht, können daher auch nicht die ungefähre Zahl der Sakralbauten der Stadt und ihrer Umgebung statistisch mit ihr vergleichen. Doch auch so mögen wir ahnen, dass die Stadt der Aβgare innerhalb desselben eine kirchliche Bautätigkeit entfaltete, die relativ selbst der gleichzeitig in der Stadt der Cäsaren und der Päpste entwickelten überlegen gewesen ist.

Wo sind die Zeugen dieser Bautätigkeit geblieben? — Vieles ist gewiss geradezu vom Erdboden verschwunden. Indessen gleich dem christlichen Altrom ist das christliche Edessa im Gegensatze etwa zu Antiocheia niemals vollständig zerstört worden. Selbst in jetzt noch aufrecht Stehendem wird man hier Reste einzelner der im Vorangehenden aufgezählten Bauten vermuten dürfen. Schon eine Untersuchung dieses Materiales würde sich zweifellos reichlich verlohnen. Vollends wenn einmal auf dem Boden Edessas zielbewusst wie in Salona oder im christlichen Afrika der Spaten zu Ausgrabungen angesetzt werden sollte, wären für die Kenntnis der altchristlichen Architektur Offenbarungen ersten Ranges zu erhoffen. Ἔσσεται ἦμαρ.....

Möchte möglichst bald von irgend einer finanzkräftigen Seite auch einmal eine edessenische Expedition ausgerüstet werden. Die Ergebnisse einer solchen würden uns um Riesenschritte jenem scheinbar noch so weit entfernten Tage näher bringen, an dem eine einseitige aus Vorurteilen zu Gunsten Roms und des Abendlandes aufgebaute Konstruktion frühchristlicher Kunstgeschichte auch in den Augen ihres letzten Anhängers gleich der heiligen Ilios unrettbar und unwiederbringlich dahinsinkt.

DRITTE ABTEILUNG.



A). — MITTEILUNGEN.

1. Geldspenden der päpstlichen Kurie unter Johann XXII (1316-1334) für die orientalischen Christen, insbesondere für das Königreich Armenien. — Aus Raynalds Fortsetzung der Annalen des Baronius (V 193ff.) ist hinlänglich bekannt, wie sehr sich Johann XXII mit dem Orient und namentlich mit den Christen Armeniens beschäftigt hat [1], wie er immer wieder Trost- und Ermahnungsschreiben an die dortigen Christen richtete, im Glauben und Kampf gegen die mächtigen Sarazenen geduldig auszuharren, wie er, selbst zu einer Zeit, als die Wogen des italienischen Krieges um den Besitz des Kirchenstaates hoch gingen, mit König Karl von Frankreich über eine grosse Hilfsaktion für Armenien des längeren (wenn auch schliesslich ohne Ergebnis) verhandelte. Aber wir wussten nicht, in welch fürsorglicher Weise Johann die hart bedrängten Armenier auch mit den Geldmitteln der Kurie unterstützte. Neues Licht verbreiten hier die " Introitus " - und " Exitus " - Bände der im vatikanischen Archiv aufbewahrten Kammeralakten jener Zeit. Es sind nach Ausweis derselben unter seinem Pontifikat zum Besten der Armenier nicht weniger als 35,722 Florentiner Goldgulden, oder nach heutigem Geldwerte ungefähr 1,428,000 Mark verausgabt worden [2]. Davon entfällt ein Teil auf den Lebensunterhalt der an die Kurie gesandten Armenier und ein Teil auf die Wechselkosten des für ihr Land bestimmten Geldes.

Nebenbei erhalten wir aus unseren Akten manche neue Kunde für die Geschichte von Armenien selbst während der letzten Regierungsjahre König Oschins († 1320) und der ersten Zeit seines

---

[1] Nach einer genauen Inhaltsangabe im Kollektorionband 350 des Vatikan. Archivs, auf welchen mich Herr. Dr. Göller frdl. aufmerksam machte, wurden allein dem im Jahre 1323 vom Papst nach dem Orient geschickten Archidiakon Gerhard de Vitrinis von Benevent 30 verschiedene Schreiben für Armenien und Cypern mitgegeben.

[2] Die Berechnung stützt sich darauf, dass ein damaliger Florentiner Goldgulden die Kaufkraft von ungefähr 40 Mark besass.

minderjährigen Sohnes und Nachfolgers Leos V, namentlich mit Bezug auf die häufigen Gesandtschaften an die Kurie.

Wir geben im Folgenden nur einen deutschen Auszug, da der Originaltext im Zusammenhang mit der von der Görresgesellschaft unternommenen Publikation der "*Introitus*" und "*Exitus*" erscheinen wird.

(*I. E.* 19 fol. 159) *1318 April 10.* Die apostolische Kammer überweist an *Gregorius Seguilici, procurator et interpres* des Königs von Armenien, sowie an Jakob, Bischof von Caban [1], und die Ritter Stephan von Castrum Novum und Gerard de Larasso, Gesandte des Königs von Armenien 1000 Goldgulden (=40,000 Mark heutigen Wertes).

(ebd. fol. 160 v°) *1320 Sept. 26* erhalten Ritter Sergius, Kanzler des Königs von Armenien [2], und Ritter Hetum [3] als besonderes Geschenk des Papstes die gleiche Summe.

(*I. E.* 41 fol. 142 v°) *1322 Mai 9.* Für einen ungenannten armenischen Ritter werden von der apost. Kammer auf Befehl des Papstes rund 14 Goldgulden (=560 Mark) zur Beschaffung von Kleidungsstücken verausgabt.

(ebd. f. 161) *1322 Iuni 16.* Ritter Serquinus (= Sergius), Kanzler des Königs von Armenien, erhält auf Befehl des Papstes aus der Kammer 500 Goldgulden (=20,000 Mark).

(*I. E.* 54 fol. 115 v°) *1322 Sept. 8.* Auf Beschluss des Papstes und des Kardinalkollegiums werden durch Vermittlung der Florentiner Handelsgesellschaft der Barden als Subsidium für die Königreiche Cypern und Armenien [4] dem Patriarchen von Jerusalem [Peter] 12,000 Goldgulden (=480,000 Mark) überwiesen. Das Wechselgeld betrug 8% = 960 Goldgulden.

---

[1] Erhält nach Eubel *Hierarchia* I 157 im Jahre 1317 eine Indulgenzbulle; war nach Dulaurier *Le royaume de la Petite Armenie* (*Recueil des historiens des croisades* I. Paris 1869) LXVIII schon 1313 vom König Oschin als Gesandter nach Europa geschickt worden und wird 1313-1328 erwähnt.

[2] Dieser hier öfters Genannte armenische Kanzler scheint sonst noch nicht bekannt zu sein.

[3] Dulaurier LXXXVII u. LXXXIX s. erwähnt « Héthoum » für 1308-1320 als *capitaneus curiae regis*, für 1321 als *camberlanus et gubernator regni Armenie*, für 1320-1331 als Seneschalk des Königs.

[4] Nach einem bereits von Raynald V 218 erwähnten Briefe des Papstes an den Patriarchen von Jerusalem (Secretregister Joh. 3 p. 266 anno 1323) war diese sowie die folgende Summe bestimmt *pro defensione dicti regni* [*Armenie*] *contra Sarracenos*.

(ebd. fol. 119) *1323 März 5.* Auf besonderen Befehl des Papstes werden den beiden Vertretern derselben Handelsgesellschaft weitere 18,000 Goldgulden (= 720,000 M.) nebst 1,440 Wechselgeld übergeben mit dem Auftrag, diese Summe dem Patriarchen von Jerusalem zur Verteidigung des Königreichs Armenien aushändigen zu lassen.

(ebd. fol. 121) *1323 Mai 9.* Auf Befehl des Papstes werden an *Jacobus de Costancia, miles domini regis Ermenie illustris et embayssator eiusdem,* für seine Rückreise nach Armenien 200 Goldgulden (= 8,000 M.) ausbezahlt.

— *August 10.* Der königliche Kanzler Serquinus erhält, da er an der Kurie erkrankt war, auf Befehl des Papstes durch Vermittlung des königlichen Dolmetschers *Thomas de Tripoli* 10 Goldgulden (= 400 M.).

(*I. E.* 32 *Elemosina*) *1332 Maii 28.* Der Minorit Guillelmus Saurati und mehrere Ordensgenossen reisen zur Predigt des Evangeliums nach Grossarmenien und erhalten aus der Kammer 100 Goldgulden (= 4,000 M.).

(*I. E.* 565 fol. 104) *1332 August 18.* Auf Befehl des Papstes erhalten Erzbischof Stephan von Mamistra [1] und Ritter *Gregorius de Layas,* Gesandte des Königs von Armenien, für ihre Rückreise 500 Goldgulden (= 20,000 M.).

Ausserdem verdient noch besondere Erwähnung, dass laut *I. E.* 47 fol. 118 v° ss und *I. E.* 54 fol. 126 v° ss. vom *9 Sept. 1321* bis zum Anfang *Mai 1323* der Priester *Raynerius Costansa* und der Kleriker *Alexander Petri,* welche als *nuntii regis Ermenie* bezeichnet werden, an der Kurie Unterricht in der armenischen Sprache erteilten, wofür jener täglich 4 Tur. gross. dieser 2 Tur. gross. (M. 11, 40 u. 5, 70) erhielt, was im Ganzen ungefähr 270 flor. (ca. 11,000 Mark) ausmacht.

***

Wir lassen noch einige andere für orientalische Christen auf Befehl Johanns XXII gemachte Aufwendungen aus den Kammeralakten folgen.

(*I. E.* 16 *pro Elemosina) 1318 Febr. 5.* Bischof Hieronymus von Caffa am Schwarzen Meer erhält auf Befehl des Papstes aus der Kammer 50 Goldgulden für die Rückreise [2].

---

[1] Wird von Dulaurier nicht erwähnt.

[2] Hierdurch wird (Eubel *Hierarchia* I 160) bestätigt, dass Hieronymus schon vor 1322 bezw. vor 1318 sein Bistum angetreten hatte in Gegensatz zu Raynald V p. 200.

(I. E. 40 pro Elemosina) 1321 Juli 7. Auf Befehl des Papstes erhalten die an der Kurie weilenden Bischöfe (und Ordensleute) *Olvianus de Leftara*[1] und *Leo de Solia*[2] auf Cypern eine Unterstützung von 100 Goldgulden aus der apost. Kammer.

(*I. E.* 41 fol. 180 v°) *Aug. 1.* Bischof Thedeo von Caffa[3] erhält auf Befehl des Papstes 30 Goldgulden, der Abt Germanus des Klosters *S. Georgii de Mangana de Cypro*[4] 6 Goldgulden.

(*I. E.* 29 fol. 90 v°) *1330 April 20.* Verschiedene persische und indische Bischöfe erhalten auf Befehl des Papstes für ihre Rückreise 100 Goldgulden.

(*I. E.* 136 f. 98 v°) *1334 Juni 11. Nicholaus archiepiscopus Cambariensis in Grecia*[5] und der Dominikaner Andreas Dato erhalten für ihre Rückreise nach "Griechenland" 100 bezw. 40 Goldgulden auf Befehl des Papstes.

— *Juli 22.* Der Dominikaner *Joh. de Leonsinistria* erhält desgl. mit seinen Gefährten für die Rückreise nach Jerusalem 40 Goldgulden.

Dr. H. K. Schaefer.

2. Zu den Miniaturen der Marienfestpredigten des Jakobos von Kokkinobaphos. — In Bd. IV der *Luzac's Semitic Text and Translation Series* 1–153 hat Wallis Budge 1899 den syrischen Text eines höchst ausführlichen Marienlebens nestorianischen Ursprungs herausgegeben: ܬܫܥܝܬܐ ܕܡܪܬܢ ܡܪܝܡ ܛܘܒܢܝܬܐ ܐܡܗ ܕܡܫܝܚܐ (Geschichte der Herrin Maria, der seligen Mutter Christi). Der aus einer Mehrzahl selbständiger Quellen kompilierte Text hat bislange indessen nicht die verdiente Beachtung gefunden, und doch birgt sich in ihm an mehr als einer Stelle wertvolles Material zu der Litteratur der NTlichen Apokryphen. So ist beispielsweise in der Erzählung der Kindheitsgeschichte Jesu

---

[1] In *Reg. Avin. 47* fol. 484 v° steht: *ep. de Lescara.* Das Bistum bei Raynald, zum Jahre 1260 erwähnt.

[2] Er wird sonst noch einmal und zwar schon 1301 als Bischof von Soli erwähnt, Eubel a. a. O.

[3] Bischof Matthaeus von Caffa bei Eubel I 160.

[4] In der Diöcese Nicosien auf Cypern; einer seiner Vorgänger Joachim wird 1301 erwähnt a. a. O.

[5] 1322–24. Vgl. Eubel 286. Es ist wahrscheinlich der Minorit Erzb. Nicholaus von Cambalu (Pecking) gemeint Vgl. Eubel I 165.

ein völlig neuer und offensichtlich recht ursprünglicher Text des Kindheitsevangeliums wiedergegeben, der eine genaue Vergleichung mit den Paralleltexten des Ps.-Matthäus-, des Thomas- und des arabischen Kindheitsevangeliums verlohnen würde. Auch in den früheren dem s. g. Protoevangelium des Jakobus parallel laufenden Stücken geht das nestorianische Marienleben mehrfach in beachtenswerter Weise eigene Wege. Hier ist es ein hochinteressantes Denkmal byzantinischer Miniaturmalerei, mit dem es sich gelegentlich gegen den Vulgärtext des NTlichen Apokryphons berührt. Ich meine die in den beiden Exemplaren *Paris Bibl. Nat. Gr. 1208* und *Vat. Gr. 1162* vorliegenden Illustrationen der Marienfestpredigten des Mönches Jakobos von Kokkinobaphos, die seit d'A g i n c o u r t wiederholt den Blick der Kunsthistoriker auf sich lenkten. K i r p i č n i k o v hat zuletzt in einem Aufsatz *Zur byzantinischen Miniaturmalerei* B. Z. IV 109–124 über dieselben gehandelt, indem er die früheren Behandlungen von K o n d a k o v und B o r d i e r ergänzte und berichtigte. Manche seiner Bemerkungen werden durch unseren syrischen Text bestätigt oder besser beleuchtet. Ich erlaube mir hier die einzelnen Fälle kurz vorzuführen, wobei ich mit PE das Protoevangelium (nach T i s c h e n d o r f *Evangelia apocrypha. Editio altera.* Lipsiae 1876. 1–50) und mit S das syrische Marienleben bezeichne.

Die B. Z. IV 111 (Nr. 1) abgebildete Miniatur zeigt, wie Kirpičnikov a. a. O. 112 richtig erkannte, links oben den Abschied Joachims von Anna, bevor er sich in die Wüste zurückzieht. Eine solche Abschiedsszene wird durch den Text des PE (οὐκ ἐφάνη τῇ γυναικὶ αὐτοῦ) ausdrücklich ausgeschlossen. Dagegen kennt sie S (6 Z. 8 ff.): ܘܢܚܬ ܘܐܙܠ ܠܒܝܬܗ ܟܕ ܟܪܝܐ ܠܗ. ܘܐܡܪ ܠܕܝܢܐ ܐܢܬܬܗ ܗܐ ܫܒܝܩ ܒܐܝܕܝܟܝ ܒܝܬܐ ܗܢܐ ܟܠܗ. ܘܫܒܩ ܝܘܢܚܝܪ ܠܐܢܬܬܗ ܘܐܙܠ ܠܗ (Und er zog hinab und ging in sein Haus, schweren Herzens, und sprach zu Dinâ seinem Weibe: "Siehe, dieses ganze Haus bleibt deinen Händen überlassen". Und Jônaχir verliess sein Weib und ging seines Weges). Ungenügend wird in ihren Details ferner die Miniatur auf S. 115 f. (Nr. 4 a und b) durch das PE erklärt, das von der Siebenzahl der zur Begleitung Mariens auf dem Wege zum Tempel bestimmten θυγατέρες τῶν Ἑβραίων nichts weiss. Man vergleiche dagegen wieder in S (15 Z. ff.): ܘܟܕ ܗܘܬ ܡܪܝܡ ܒܪܬ ܬܠܬܥܣܪܐ ܫܢܝ̈ܢ. ܩܪܘ ܐܒܗ̈ܝܗ ܫܒܥ ܒܬܘ̈ܠܢ. ܘܝܗܒܘ ܠܟܠ ܚܕܐ ܡܢܗܝܢ ܠܡܦܩ ܒܐܘܪܚܐ. ܕܢܗܘ̈ܝܢ ܡܫܡܫ̈ܢ ܠܗ ܠܡܕܒܪܢܘܬܗ. (Und als Maria 13 Jahre alt war, luden ihre Eltern sieben Jungfrauen ein und gaben jeder

von ihnen eine Leuchte in die Hände, auf dass sie mit ihnen nach Jerusalem hinaufzögen). Die 117 besprochene Miniatur mit der Unterschrift Ἄφιξις τῶν δικαίων εἰς τὸν ναὸν δι' ἐπίσκεψιν τῆς παιδός· ὅτε οὐκ ἐπεστράφη αὐτῶν wird von Kirpičnikov zweifellos zutreffend auf eine Legendenversion bezogen, "die berichtete, wie die ‚Gerechten' Joachim und Anna ihre Tochter besuchten, und wie wenig die letztere Acht gab auf diese irdischen Verhältnisse". Auch von einem solchen Besuche weiss das PE nichts. Jedes Jahr lässt dagegen S die Eltern ihre Tochter aufsuchen (17 Z. 2 f.): ܘܟܠ ܫܢܐ ܒܫܢܬܐ ܣܠܩܝܢ ܗܘܘ ܠܒܝܬܗ ܕܡܪܝܐ (Und Jahr für Jahr zogen sie hinauf nach dem Hause des Herrn). Unbekannt ist dem PE ferner vor der Verlobung Mariens mit Joseph der spezielle Zug, dass, wie die Miniatur 118 (Nr 5) es vorführt, die Witwer durch Hörnerklang zusammengerufen werden. S lässt in dem betreffenden Zusammenhang aber den Hohenpriester sprechen (18 Z. 3 f.): ܕܡܪܝܐ ܐܡܪ ܕܬܬܬܩܥ ܩܪܢܐ ܘܢܬܟܢܫܘܢ ܓܒܪܐ ܕܫܒܛܐ ܕܝܗܘܕܐ (Es spricht der Herr: "Man soll das Horn blasen, und die Männer des Stammes Juda sollen sich versammeln"). In der Miniatur der Begegnung von Maria und Elisabeth erkennt Kirpičnikov 120 "links eine Dienerin und Zacharias". Von "Dienerinen" begleitet lässt wiederum nur S die Muttergottes sich zu Elisabeth auf den Weg machen (22 Z. 14 f.): ܘܕܒܪܬ ܥܡܗ ܢܫܐ ܘܐܙܠܬ (Und sie führte Frauen mit sich und ging). Endlich redet bei der Denuntiation des Annas und dem Vorgehen gegen Joseph und Maria das PE (cap. 15 f.) nur von einem ἱερεύς. Eine ganze Priesterversammlung führt dagegen die Annas-Miniatur der Festpredigten nach Kirpičnikov 122 vor. S führt Annas, wohl in Folge einer Kürzung der Vorlage, überhaupt nicht ein, redet aber durchgehends bei der Vorbereitung und Ausführung der Probe des ὕδωρ τῆς ἐλέγξεως im Gegensatze zum PE von ܟܗܢܐ (Priestern) in der Mehrzahl.

Es ist nun im allerhöchsten Grade beachtenswert, dass der Text der Marienfestpredigten des Jakobos selbst in den angeführten Fällen durchweg mit demjenigen des PE ausdrücklich zusammengeht oder doch wenigstens in keiner Weise die bildliche Variante rechtfertigt. Dies weist mit Sicherheit darauf hin, dass der zu ihrer Illustration verwertete Zyklus von Darstellungen aus dem Leben der Gottesmutter nicht für sie neugeschaffen, sondern aus der Illustration eines Marienlebens vom Typus S übernommen wurde. Bis auch auf griechischem Boden die betreffenden Varianten nachgewiesen werden, könnte man sich bei dieser Sachlage zu

der Frage versucht fühlen, ob etwa jener Zyklus selbst aus Syrien, nicht aus Konstantinopel stamme. Die Frage verdient vielleicht, einmal eine Prüfung unter stilkritischen Gesichtspunkten zu finden.

Dr. A. Baumstark.

3. Altlibanesische Liturgie. — Die alte, vor Einführung der hierosolymitanischen "Jakobos"-Liturgie hier üblich gewesene eucharistische Liturgie lehrt uns für die Kapitale des nordwestlichen Syriens, für Antiocheia, das einschlägige Material in den Schriften des hl. Joannes Chrysostomos noch sehr wohl kennen. Dasselbe ist heute am handlichsten in Brightmans *Liturgies Eastern and Western* 470–481 zusammengestellt. Einen weiteren Nachhall altantiochenischer Weise auf dem Gebiete eucharistischer Liturgie glaube ich II 90–129 dieser Zeitschrift an der in einem Syrerkloster Aegyptens redigierten monophysitischen Anaphora "des hl. Athanasios" ans Licht gezogen zu haben. Ich habe nachzutragen, dass — was mir bei jener Veröffentlichung entging — ein nächstverwandter Text als Anaphora "des hl. Ignatios" auch bei den syrischen Monophysiten des antiochenischen Patriarchalsprengels dauernd im Gebrauche geblieben ist. Man findet die lateinische Uebersetzung desselben bei Renandot *Liturgiarum orientalium collectio* (Frankfurter Neudruck). II 214–224.

Wie hat es nun aber in liturgischer Beziehung ursprünglich ausserhalb der Hauptstadt im Nordwesten Syriens, wie hat es in dieser Beziehung ursprünglich in Berytos, der Meeresküste entlang, in den Tälern und auf den Höhen des Libanon gestanden? — Von vornherein denkbar wäre es zweifelsohne, dass man hier streng oder doch in allem Wesentlichen der Weise der Metropole sich angeschlossen habe. Aber auch mit der Möglichkeit des Gegenteils wird man nicht minder von vornherein zu rechnen haben, umsomehr als in Antiocheia naturgemäss von Hause aus das Griechische die Sprache der Liturgie war, in den Landbezirken dagegen höchst wahrscheinlich ganz allgemein und von Alters her die Feier der hll. Geheimnisse in der aramäischen Volkssprache begangen wurde.

Eine Antwort auf die angedeutete Frage wird man von den liturgischen Verhältnissen der Maroniten erhoffen dürfen, des durch den Monotheletismus hindurchgegangenen Restes libanesischer Christenheit. Im allgemeinen pflegt man diese Verhältnisse kurzer Hand mit denjenigen der syrischen Monophysiten zu identifizieren. Noch Brightman lehrt a. a. O. LV, dass die "syrische Litur-

gie „ gleichmässig vertreten werde durch die Jakobiten, die Thomas-Christen der Malabarkirche, die unierten Syrer des s. g. *ritus purus* und die Maroniten: “ *All these observe the same rite with slight variations in detail* „. Von den Thomaschristen wird dabei ausdrücklich bemerkt, dass sie nicht von jeher, sondern nur “ *now use the Jacobite rite* „. Bezüglich der Maroniten fehlt dagegen eine entsprechende Angabe. Tatsache ist nun allerdings, dass der voranaphorische Teil der maronitischen Messe die nächste Verwandtschaft mit demjenigen der syrisch-monophysitischen bezw. uniert-syrischen aufweist, dass heutigen Tages auch bei den Maroniten die syrische Jakobos-Anaphora den Rang der eigentlichen Normalanaphora behauptet und neben ihr zahlreiche andere Anaphorentexte monophysitischer Herkunft im Gebrauche sind. Indessen nicht immer sind die Dinge so gewesen, ja wir können noch feststellen, dass sie erst recht spät so geworden sind.

Rahmani gebührt das Verdienst, zuerst an mehreren Stellen der dritten der seiner Ausgabe des *Testamentum Domini* beigegebenen *dissertationes* auf eine verschollene Anaphora hingewiesen zu haben, die ehedem bei den Maroniten die heute der Jakobos-Anaphora zukommende Stellung einnahm. Den “ zwölf Aposteln „ insgesamt oder dem “ Apostelfürsten Petrus „, natürlich in seiner Eigenschaft als erster Bischof von Antiocheia, wird sie beigelegt. Mit der ostsyrischen Liturgie der “ hll. Apostel Mâr(j) und Addai „ weist sie mehrfach karakteristische Berührungen auf. In Hdschrr. des 15 Jahrh.s wie *Vat. Syr. 29* zu Rom (fol. 1 v°–11 r°) und *Saint Germain 48* zu Paris (fol. 18 r°-40 v°) erscheint sie noch an der Spitze aller zum Gebrauche zugelassenen Anaphoren. Bereits von diesem Ehrenplatz verdrängt, bieten sie immerhin noch die beiden Drucke *Missale Chaldaicum. Iuxta ritum Ecclesiae nationis Maronitarum. Romae. In typographia Medicea. 1594.* S. ܪܡܛ — ܪܝ und *Missale syriacum. Iuxta ritum Ecclesiae Antiochenae nationis Maronitarum. Romae. Typis Sac. Congregationis de Propaganda Fide. 1716.* S. ܡܣ — ܡܠܘ. Aus der heutigen maronitischen Liturgie scheint sie völlig ausgemerzt zu sein. Dass wir hier wirklich den anaphorischen Teil einer angestammten speziell maronitischen Liturgie vor uns haben, ist über jeden Zweifel erhaben. Es beleuchtet die ganze ursprüngliche Wertschätzung des Textes, wenn die Pariser Hdschr. ihn von den Aposteln nach dem Tode der Muttergottes gemeinsam verfasst, näherhin, in enger Berührung mit der Legende von der Entstehung des apostolischen Symbolums, je ein Stück von je einem Apostel beigesteuert wer-

den lässt: ܠܫܘܢܝܗ ܕܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܐܬܟܢܫܘ ܫܠܝ̈ܚܐ ܘܐܡܪ ܟܠ ܚܕ ܡܢܗܘܢ (Zum Hingang der Gottesgebärerin versammelten sich die Apostel und es sprach Jeder von ihnen. — Vgl. Zotenbergs Katalog 41 A). Erst die "Anaphora" der eucharistischen Liturgie war für sie in abgeschlossener Form festgestellt, als die bisher orthodox-chalkedonensischen Christen des Libanon sich unter dem Einfluss des Monotheletismus zu einer Sonderkirche konstituierten. Unter entscheidender Einwirkung der Liturgie der umwohnenden Jakobiten vollzog sich der Ausbau des voranaphorischen Teiles der eucharistischen Feier in dieser neuen Sonderkirche. Von der gleichen Seite her wurden weitere Anaphorentexte übernommen. Der für die Jakobiten massgebende, welcher den Namen des "hl. Jakobos des Herrenbruders" an der Stirne trug, war nur einer von vielen. Nichts spricht dafür, alles aber dagegen, dass gerade diesem auf maronitischer Seite von vorlherein eine besondere Bedeutung beigemessen worden sei. In der Pariser Hdschr. nimmt diejenige des "Herrenbruders" unter 7 Anaphoren die dritte, in der Vatikanischen unter 20 sogar erst die dreizehnte Stelle ein. Erst das 16 Jahrh. sah hier sich die entscheidende Wendung vollziehen. Die allen geschichtlichen Zeugnissen Hohn sprechende Fiktion unveränderlicher Orthodoxie der Maroniten im Sinne des Glaubensbekenntnisses der römischen Kirche war zur Herrschaft gelangt. Den Glauben jenes Petrus, für welchen der Herr gebetet hatte, dass sein Glaube "nicht wanke", wähnte man den ausführlichsten Darlegungen monotheletischen Bekenntnisses im Nomokanon eines Metropoliten David zum Trotz allzeit unversehrt bewahrt zu haben. Da war die Annahme völlig entsprechend, dass man auch von jeher die echt "apostolische" Liturgie gefeiert habe, und diese war einmal seit rund einem Jahrtausend bereits dem ganzen Orient mit einziger Ausnahme der persischen und der ägyptischen Kirche jene Liturgie gewesen, welche der "Bruder" Christi als erster Hierarche wenige Tage nach dem Pfingstwunder im "Obergemache" auf dem Berge Sion gefeiert haben sollte. Zu der Unterstellung nie getrübter Glaubenseinheit mit Rom bildete diejenige niemals unterbrochener Vereinigung mit Jerusalem in der Liturgie die höchst sachgemässe Ergänzung. Die angestammte Liturgie der "zwölf Apostel" oder des "Apostelfürsten Petrus" musste, war man einmal auf diesem Standpunkte angelangt, mit derselben Entschiedenheit desavouiert werden, mit der man die sonnenklare Tatsache früherer monotheletischer Häresie leugnete und leider noch bis zur Stunde leugnet.

Diese Entwickelung ist für das psychologische Verständnis des maronitischen Kirchentums vom höchsten Interesse. Der Liturgiehistoriker wird freilich noch eine weitere Frage aufwerfen: Haben wir einmal in der von der maronitischen Kirche der Neuzeit geopferten Anaphora der Zwölfe oder des Petrus die altlibanesische Liturgie wiederzuerkennen, wie weit vermögen wir diese, wenn nicht ihrem Wortlaute, so doch ihrem Typus nach, hinauf zu verfolgen?

Die Antwort giebt uns der Pseudo-Areiopagite. Seinen Lehrer nennt dieser neben dem Völkerapostel den fabelhaften Hierotheos d. h. den syrischen Pantheïsten Stephanos bar Sûδ-'ailê, der aus Edessa vertrieben sich nach dem Küstenlande und Palästina wandte. Der älteste Zeuge seiner Schriften ist durch seine syrische Uebersetzung derselben Sergios von Rîš-'ain. Seinen Zusammenhang mit besonders längs der nördlichen Hälfte der Küste Syriens machtvoll hervortretenden Erscheinungen des alternden Heidentums hat K o c h *Pseudo Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen,* Mainz 1900. nachdrücklich aus Licht gestellt. Alles drängt dazu die Heimat des pseudepigraphen Schriftstellers unweit des Libanongebietes zu suchen. Andererseits wird seine Zeit wiederum durch diejenige des 536 gestorbenen Sergios nach oben zu genau bestimmt.

Nun zeigen allerdings die beiden Drucke unserer altmaronitischen Anaphora als Einsetzungsbericht bereits eine einfache Uebersetzung desjenigen der römischen Messe. Die Hdschrr. aber bieten hier, wie R a h m a n i a. a. O. 193 Anmk. 1 klarstellte, etwas ganz Anderes, u. zw. wendet sich, hier allein in aller im übrigen sich an den Vater richtenden Liturgie, dieser Bericht und die folgende Anamnese nicht an jenen, sondern an Christus: ܥܒܕܝܢܢ ܡܪܢ ܕܘܟܪܢܐ ܕܚܫܟ ܐܝܟ ܕܐܠܦܬܢ ܕܒܗܘ ܠܠܝܐ ܕܒܗ ܡܫܬܠܡܬ ܗܘܝܬ ܠܨܠܘ̈ܒܐ ܢܣܒܬ ܡܪܢ ܠܚܡܐ .... ܘܐܦ ܥܠ ܟܣܐ ܗܘ ܒܪܡܫܐ ܐܘܕܝܬ .... ܠܡܘܬܟ ܡܪܢ ܡܬܕܟܪܝܢܢ ܘܣܓܕܝܢܢ ܠܟ ܝܚܝܕܝܐ ܕܐܒܐ u. s. w. (Wir begehen das Gedächtnis deines Leidens, wie du uns lehrtest, der du in jener Nacht, in welcher du den Kreuzigern überliefert wurdest, Herr, Brot nahmst..... und ebenso auch über den Kelch Dank sagtest..... Deines Todes, unser Herr, gedenken wir und beten dich an, Eingeborener des Vaters). Der Zug ist unstreitig höchst bemerkenswert und bezeichnend. Gerade er kehrt nun aber beim Pseudo-Dionysios *Eccl. Hier.* III 3 § 11 f. (B r i g h t m a n a. a. O. 489) wieder: ὅθεν εὐλαβῶς τε ἅμα καὶ ἱεραρχικῶς μετὰ τοὺς ἱεροὺς τῶν θεουργιῶν ὕμνους ὑπὲρ τῆς ὑπὲρ αὐτὸν ἱερουργίας ἀπολογεῖται πρότερον ἱερῶς πρὸς αὐτὸν ἀναβοῶν·

Σὺ εἶπας· Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Kein Zweifel: der angebliche Apostelschüler beschreibt bereits die ursprüngliche Liturgie der maronitischen Kirche Wenn wir die altantiochenische Liturgie bis in die Tage des Goldmundes d. h. in das 4 Jahrh. hinauf zu verfolgen vermögen, so tritt uns die altlibanesische immerhin doch schon um die Wende des 5 zum 6 Jahrh entgegen.

A. Dr. Baumstark.

4. De apocrypha quadam dominici baptismi descriptione corollarium. — Testimonia apocryphae cuiusdam narrationis, cuius illud est peculiare, ut canonicae dominici baptismi descriptioni miram admisceat copiam prodigiorum, tam fuse quam docte pertractavit Jacoby libro, cui inscripsit *Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu* (Strassburg 1902). Neque vero perspexit doctissimus homo Syros certe scriptores, qui plurimi ab ea narratione pendere videntur, procul dubio illam Tatiani τῷ Διὰ τεσσάρων debere. Monuit illud non iniuria redactor huius periodici, cum librum Jacobyanum iudicaret. Nobis primum quidem liceat nova quaedam Tatianeae descriptionis testimonia legentium oculis anteponere. Jacobus Serûγensis primus a nobis citetur, cuius praeter homiliam prosa oratione conscriptam, quam Jacoby 43–46 cum homilia quadam syriaca Chrysostomo perperam adscripta composuit, sermo " de epiphania Dñi „ metricus exstat (ܡܐܡܪܐ ܐܡܝܪܐ ܥܠ ܥܡܕܗ ܕܡܪܢ ܡܢ ܝܘܚܢܢ)· Incipit is quidem verbis ܚܬܢܐ ܡܫܝܚܐ ܡܫܬܘܬܐ ܥܒܕ ܗܘܐ ܠܥܕܬܐ ܕܥܡ̈ܡܐ ܘܡܫܬܘܬܐ ܕܐܛܝܒ ܗܘܐ ܟܠܗ ܠܥܠܡܐ ܐܙܡܢ " Sponsus Christus nuptias instituit ecclesiae gentium, et convivium, quod ei paravit, mundus percepit „. Stichorum 528 dodecasyllaborum carmen ad fidem codd. mss. *Mus. Brit. Add. 14,515* (= A), *12,165* (= B), denique *Poc. 404* (= C) laudamus. Iacobus inducit populum Iudaicum velut sponsam, a Ioanne Christo adducendam allegorizat; describit incertitudinem Iudaeorum de persona Ioannis; consulitur Isaias propheta, qui vaticinio de praecursore Christi persuadet Iudaeis Ioannem non esse Messiam. Ioannes praedicat baptismum poenitentiae turbis ad se confluentibus, exponens, quid de se sentire debeant et quaenam sint signa sponsi venturi. Describitur impatientia Iohannis et Iudaeorum Christum ad Iordanem expectantium, dein omnibus baptizatis et salubri poenitentia ad eum excipiendum preparatis venit sponsus.

ܘܟܕ ܡܣܟܝܬܐ ܟܠܗ ܚܡܪܐ ܠܚܬܢܐ ܕܐܝܟܘ:
ܢܦܩ ܒܪ ܡܠܟܐ ܡܢ ܓܘ ܟܢܫܐ ܕܢܐܬܐ ܠܢܗܪܐ.
ܘܟܕ ܗܘ ܪܚܝܩ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܠܘܩܒܠܗ ܪܬܚܬ:
ܘܓܠܠܝ ܢܗܪܐ ܐܘܕܥܘ ܠܟܠܗܘܢ ܫܬܝܩܐܝܬ.[1]
ܢܦܩ ܗܘܐ ܡܢܗ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܘܩܡ ܥܠ ܡܝܐ:
ܘܫܓܪܐ ܐܢܘܢ ܚܡܝܡܘܬܐ ܕܪܚܡܬܗ.
ܥܕܠܐ ܢܘܗܪܐ ܫܦܝܥ ܒܝܬ ܓܠܠܐ ܢܫܡܐ:
ܘܪܘܙ ܗܘܐ ܢܗܪܐ ܒܪܘܙܐ ܪܒܐ ܕܫܠܗܒܝܬܐ.
ܡܬܚܡܬ ܗܘܐ ܠܗ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܕܐܬܐ ܠܘܬܗ:
ܐܝܟ ܗܘ ܩܪܢܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ ܠܘܬ ܕܘܝܕ.
ܠܘ ܕܢܩܕܫܝܘܗܝ ܪܬܚܬ ܠܩܕܝܫܐ[2] ܕܩܕܝܫ ܗܘܐ:
ܥܘܒܗ ܩܕܫܬ ܒܐܝܕܗ ܗܘ[3] ܕܪܚܡܬܗ ܗܘܐ.....
ܚܙܐ ܝܘܚܢܢ ܠܢܗܪܐ ܕܪܬܚ ܘܓܠܠܘܗܝ ܡܗܦܟܝܢ
ܘܝܕܥ ܗܘܐ ܒܗ ܕܗܘ ܩܕܝܫܐ ܐܬܐ ܠܡܥܡܕܘ.
ܟܢܫ ܗܘܐ ܐܝܕܗ ܕܠܐ ܢܥܡܕ ܗܘܐ ܠܐܢܫ ܕܐܬܐ
ܕܢܬܓܠܐ ܢܩܘܡ ܠܚܘܕܘܗܝ ܡܫܝܚܐ ܗܘ ܒܚܬܢܘܬܗ

“ Toto coctu convivali expectante sponsum, ubi esset, exiit filius Regis e media turba fluvium aditurus. Et cum adhuc procul abfuisset baptismus versus ipsum aestuabat et undae fluminis eum tacite annuntiabant. Spiritus S. ab ipso egressus stetit super aquam, quam calefecit ardor vehementiae suae. Antequam venisset lumen effusum est inter undas et exultavit fluvius magna cum aestuatione flammae. Baptismus ad se venientem anhelabat, sicut cornu unctionis versus David, non ideo ut eum, qui sanctus erat sanctificaret, aestuavit: sinum suum per Illum, quem adamavit sanctificavit.

Vidit Iohannes fluvium aestuantem et undas eius revertentes et cognovit sanctum illum venire, ut baptizaretur. *Contraxit manum suam,* neminem venientium baptizaturus, ut revelaretur stans solus Sponsus Christus „.

---

[1] A. ܫܬܝܩܐܝܬ
[2] BC. ܠܩܕܝܫܘܬܗ
[3] A. ܐܠܐ ܕܥܘܒܗ ܢܩܕܫ ܒܗ

Dein Iohannes introducitur Christum turbis demonstrans et profitens se, ne calceamentis quidem eius dignum esse et Sponsam, — populum, — ad Sponsum amandum et sectandum adhortans. Dialogus Christi et Iohannis idem omnino est, qui in Σ legitur, alio tamen ordine. Iohannes praetendit excellentias Christi, qua fontem expiationis, remissionis, sacerdotii, sanctitatis plenitudinisque divinitatis (180–200). Christus respondet se quidem baptismo non indigere, baptismum tamen necessarium esse, ut antiqua imago Adae renovetur. Non obstat parvitas fluvii, venter enim Matris angustior erat (200–235). Iohannes respondet:

ܒܥܐ ܐܢܐ ܡܪܝ ܠܐ ܡܫܟܚ ܐܢܐ ܕܐܬܩܪܒ ܠܟ:
ܡܚܝܠܐ ܗܘ ܚܨܕܐ ܕܢܣܝܡ ܐܝܕܗ ܥܠ ܝܩܕܢܘܬܐ.
ܐܝܟܢ ܡܫܟܚ ܕܬܐܚܘܕ ܓܠܐ ܠܫܠܗܒܝܬܐ:
ܐܘ ܫܒܫܬܐ ܐܝܟܢܐ ܬܪܡܐ ܠܓܘܗ ܕܓܘܡܪܐ.
ܫܪܒܗ ܕܚܝܠܟ ܝܩܕ ܒܗ ܒܢܗܪܐ ܘܗܐ ܡܘܩܕ ܠܗ:
ܘܐܝܟܢܐ ܠܐܝܕܝ ܒܥܒܪܐ ܠܐ ܡܘܩܕ ܐܢܬ.

"Obsecro Domine, nequeo accedere ad te, debilis est stipula *manum suam incendio imponere.* Qui poterit festuca apprehendere flammam? aut sarmentum nanum iniicere in carbones? aestus vehementiae tuae exarsit in fluvio et ecce accendit eum: et quomodo fieri posset, ne aduras manum meam in ripa?"

Dein orat Christum, ut sponsam a captivitate peccati liberet. (–262) Christus refutat argumenta Iohannis; baptismus ideo necessarius est, ut actum hunc vivificantem suo baptismo sanctificet! Iohannes respondet se nolle populum in errorem inducere; postquam professus est se non esse dignum calceamenta Sponsi solvere, modo eum minorem se declaret? Praeterea ignorantiam suam praetendit:

ܒܫܡܟ ܕܝܠܟ ܡܥܡܕ ܗܘܝܬ ܠܗ ܕܒܟ ܐܨܛܒܬ:
ܘܠܟ ܩܕܝܫܐ ܒܫܡ ܡܢ ܐܥܡܕ ܠܐ ܝܕܥ ܐܢܐ.

"Tuo nomine baptizabam eum, qui per te ornatus est: te Sanctissime nescio cuius nomine baptizem".

Neque enim agi potest de remissione peccatorum, cum ipse peccata remittat. Incongruum esset pariter baptisma in nomine Patris vel filii vel Spiritus sancti, propter identitatem naturae divinae. Respondet Christus:

321 ܠܐ ܕܬܩܕܫܢܝ ܡܥܡܘܕܝܘܬܐ ܐܬܝܬ ܠܘܬܟ:
ܐܦܠܐ ܠܟ ܕܬܐܡܪ ܡܕܡ ܡܐ ܕܡܥܡܕ ܐܢܐ.
ܫܬܝܩܐܝܬ ܒܠܚܘܕ ܐܣܝܡ ܐܝܕܟ ܥܠ ܪܝܫܝ
ܗܘܝܐ ܕܐܒܐ ܗܝ ܡܢܐ ܢܐܡܪ ܡܛܠ ܒܪܗ

„Non ideo veni ad te ut me baptismus sanctificaret, nec opus est te dicere quidquam dum baptizor: *Silentio solum impone capiti meo manum tuam,* Patris est, quid sit dicturus de Filio suo „.

Descriptio Baptismi dictionis venustate, agilitate, ad specimina pulcherrima pertinet poescos syriacae, quam dignam reputamus, quae integra exhibeatur.

331 ܐܬܐ ܡܫܝܚܐ ܘܢܚܬ ܠܡܝܐ ܚܝܐ[1] ܢܣܒ:
ܘܥܡܗ ܢܘܪܐ[2] ܥܡܗ ܚܝܠܐ ܘܪܘܚܐ[3] ܐܝܟ.
ܕܐܝܟ ܢܘܪܐ ܒܥܘܒܐ ܕܡܝܐ ܕܒܥܘܒܗ ܐܘܠܕܬܗ:
ܐܝܟ ܥܘܠܝܢ ܡܢ ܟܠܡܠܐ ܒܥܘܒܐ ܡܢܗ.
ܐܬܟܪܟܘ ܗܘܘ ܣܓܝ ܒܪ̈ܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ:
ܕܢܘܪܐ ܚܙܬ ܐܬܐ ܒܥܘܒܐ ܕܐܡܗ ܐܠܗܐ.
ܡܫܡܫܢܐ ܕܒܫ̈ܡܝܐ ܚܙܘ ܐܬܟܪܟܘ ܠܗ ܡܫܡܫܢܐ:
ܘܢܘܪܐ ܡܢܗ ܚܙܝܘ ܒܢܘܪܐ ܕܒܝܬܝܐ.
ܐܬܚܙܝܘ ܗܘܘ ܣܓܝ ܥܝܢ̈ܐ ܕܒܚܙܝܢ ܒܩܘܪܐ:
340 ܘܡܢ ܡܫܝܚܐ ܢܘܪܐ ܢܦܩ ܗܘܐ ܘܡܢܘ ܐܝܟ.
ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܕܢܘܪܐ ܢܣܒܬ ܕܐܬܬܐ ܒܗ ܡܫ̈ܝܚܐ:
ܘܐܠܗܐ ܐܝܟ ܡܫܘܚܬܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ.[4]
ܐܬܓܠܝܬ ܘܡܫܟܚܐ ܢܫ̈ܡܐ ܕܒܢܝܢܐ ܗܘܐ:
ܘܢܘܪܐ ܕܐܘܪܚܐ[5] ܢܘܪܐ ܒܥܡ̈ܐ ܕܡܥܡܘܕܝܘܬܐ ܀
ܠܗܘܢ ܒܥ̈ܡܐ ܒܗܘܢ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ:
ܡܢ ܗܕܐ ܦܪܘܩ ܕܡܥܡܘܕܝܬܐ ܕܝܡܐ ܕܢܣܒ[6] ܩ̈ܕܡܐ.

[1] BC ܚܝܐ

[2] A ܢܘܪܗ

[3] C ܪܘܚܟ

[4] C ܡܫܝܚܘܬܐ ܕܡܫܘܚܬܗ

[5] C ܐܘܪܚܐ

[6] A ܢܣܒܗ

ܐܬܚܙܝ ܗܘܐ ܩܕܝܫܐ ܕܡܛܐ ܠܘܬ ܡ̈ܝܐ:

ܘܐܬܒܥܪ ܗܘܐ ܢܘܪܐ ܒܓܘܐ ܕܡ̈ܝܐ ܗܘܐ ܒܗ.

ܐܬܦܨܚܬ ܗܘܬ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܕܓ̈ܠܠܐ ܡܢ ܙܘܥܐ:

ܘܣܓܕܘܗܝ ܓ̈ܠܠܐ ܘܡܥܡܘܕܝܬܐ ܡܢ ܟܠ ܓܒ̈ܝܢ.

ܢܦܠ ܗܘܐ ܠܥܘܡܩܐ ܠܠ ܓ̈ܠܠܐ ܘܥܘܡܪܐ ܓܒܝܐ:

ܡܢ ܓܘ ܐܠܗܘܬܐ ܢܣܒ ܠܥܝܕܐ[1] ܡܢ ܡܘܫܐ.

ܣܡ ܘܐܬܬܟܠ ܐܪ ܒܟܗ ܡܥܡܘܕܝܬܐ:

ܘܟܕ ܡܥܡܕ ܢܣܒ ܠܟܗܢܘܬܐ ܕܠܐ ܫܘܠܡ.

ܐܬܓܢܒܪ ܗܘܐ ܪܘܚܐ ܘܐܘܠܐ ܟܕܝܘܬܐ:

ܘܟܗܢܘܬܐ ܐܥܠܗ ܠܫܡܝܐ ܡܢ ܓܘ ܡ̈ܝܐ.

ܐܬܓܠܝ ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ ܩܕܡ ܡܢ ܟܠ ܦܢ̈ܝܢ:

ܘܟܕܢ ܐܘܪܚܐ ܠܟܢ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܡܫܪܝܬ.

ܠܗܝܢ[2] ܡܢ ܫܘܩ̈ܐ ܓܝܪ̈ܐ ܕܢܘܗܪܐ ܘܫܡܫ̈ܐ ܗܘ̈ܘ ܠܗܡ:

ܕܢܘܗܪܐ ܓܠܝܐ ܠܥܠܡܐ ܡܫܝܚܐ ܕܢܣܒ ܢܚܬ.

ܢܦܩ ܓܒܪ̈ܐ ܐܝܟ ܫܡܫܐ[3] ܕܒܗ ܡܥܡܘܕܝܬܐ:

ܕܗܐ ܕܫܡܫܐ ܗܘܐ ܟܕ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܟܘܠ ܢܗܪܬܗ.

ܦܠܓ ܗܘܐ ܐܒܐ ܡܪܢܐ[4] ܓܒܪܐ ܟܠܗ ܡܢ ܐܪܙ:

ܕܐܒܐ ܘܡܫܝܚܐ ܘܪ̈ܘܚܐ ܕܢܘܪܐ ܐܦ ܓܒܠܐ.

ܕܒܗ ܠܢܘܪܐ ܓܒܪ̈ܐ ܠܡܫܝܚܐ ܕܠܐ ܡܬܦܠܓܝܢ:

ܕܠܡܪܢܝܐ ܗܘܐ ܢܨܝܚܐ ܕܓܒܪ ܫܡܝܢܐ.

ܕܪܘ ܒܗܘܢܐ ܘܐܪܝܡ ܠܗ ܠܒܝܬܗ:

ܕܗܘ ܗܘ ܒܪܐ ܗܘ ܢܚܬܐ ܡܥܡܕܢܘܬܐ ❖

"Venit Sanctus, pervenit d aquas, descendit aut baptizaretur et exarsit ignis inter undas easque accendit. Exultavit ignis in sinu casto baptismatis, velut Iohannes ex Elisabeth versus Dominum suum. Accensa est aqua fulguribus flammae, nam Ignis vivus

[1] A ܕܐܥܝܕܐ

[2] A ܠܗܘܢ

[3] C ܫܡܫ̈ܐ

[4] A ܐܒܐ ܗܘܐ ܡܪܢܐ

descendit ad baptismum ut se in ea lavaret. Incendium saeculorum proiecit ardorem suum super fontem et aestus ab ipso egrediens accendit fluvium sanctitate. Aquae viles commixtae sunt radiis sanctitatis, nam e Sancto egressa clementia accendit eas. Favilla ignita descendit, ut se lavaret inter undas: et effusa est ibi flagrantia sanctitatis. Venit flamma et assumpsit vestes quibus induta erat et descendit ignem iniectura aquae baptismatis. Obstupuere coelites de hac lotione flammae, corpore casto, quod aquas consecravit, se oblectante. Commixtae sunt undae aquae cum radiis et illuminatum est flumen luce in ipso morante. Tentorium fluctuum a . . . . .[1] fixum est, quos fulmina flammaeque undique cinxerunt. Cecidit in creaturas stupor admiratioque magna Flamma descendente, ut a Ioanne ablueretur. Calefactus inflammatusque est sancte totus aër filio Sanctissimi ad baptismum descendente, quo non indigebat. Accensa sunt vehementissime aura et lux, ut sponsum honeste exciperent e media aqua. Undique gloria rutilavit decora et gravem pompam filio instituit regio. Nubes e finibus lucidae volarunt et ibi constiterunt, ut Sponsus gloriosus descendens ad baptismum haberet thalamum. Egressae sunt tenebrae velut vela domus regiae quibus exciperetur filius regius dum ablueretur. Stravit Pater vestimenta super aerem exquisita: luminis, gloriae fulminumque stupendorum caliginis quoque. Circumdedit mirabiles fluvio colores, impalpabiles: ut exaltarentur filii nuptiae unigeniti. Fisso coelo vocem suam vehementer exaltavit: Ecce, hic est filius meus, hic est vere dilectus meus „.

Porro non minus quam graeca, quae Jacoby 52 et 76 respicit, breviaria Syriaca singularia descriptionis Tatianeae momenta commemorant.

In *Brev. Eccl. Antiochenae Syrorum* vol. III, pag. ܪܘܛ col. *b* (officio nocturno) invenitur ܩܘܡ̈ܐ : ܟܠ ܠܐ:

ܚܡܡ ܡܪܝܐ ܡܝ̈ܐ ܕܡܥܡܘܕܝܬܐ ܘܩܕܫܐ ܩܕܫ ܐܢܘܢ. ܘܢܚܬ ܘܐܬܚܡܝ ܒܗܘܢ.
ܒܗܘ ܥܕܢܐ ܕܐܬܥܡܕ ܡܢ ܡܝ̈ܐ ܢܗܪܐ ܘܐܘܪܐ ܦܠܓܘ ܠܗ ܐܝܩܪܐ. ܢܗܪܐ ܘܢܘܗܪܐ
ܩܕܡܘܗܝ ܠܒܫ ܘܚܝ̈ܠܘܬܐ ܡܫܡܫܢ ܠܗܘ[2] ܕܢܦܩ ܢܘܗܪܐ ܘܡܫܡܫܢ̈ܐ ܠܗܘܢ.

[1] In textu ܙܪ̈ܕܐ. Significatio vocabuli hic obscura est.

[2] *Add. 14, 515* fol. 60 r° om. reliqua inde a ܠܗܘ pro quo habet: ܒܪܝܟ ܕܐܬܐ ܘܥܬܝܕ ܕܢܐܬܐ ܦܪܘܩܗ ܕܥܠܡܐ «Benedictus qui venit et venturus est salvator mundi».

Ioannes miscuit aquas baptismatis et Christus sanctificavit eas. Illo tempore, quo exivit ex aquis, caelum et terra impertierunt ei gloriam. Sol et luna adorarunt eum et nubes laudarunt eum, qui sanctificavit flumina et omnes fontes.

Ib. pag. ܪܩܘ col. *a*.

ܐܡܪ ܡܪܢ ܠܝܘܚܢܢ: ܩܪܘܒ ܐܥܡܕܝܢܝ. ܘܐܡܪ ܠܗ: ܕܚܝܠ ܐܢܐ ܡܪܝ ܕܢܘܪܐ ܐܢܬ ܚܝܐ. ܘܐܢܐ ܐܠܐ ܓܒܝܠܐ ܡܢ ܥܦܪܐ ܘܠܐ ܡܫܟܚ ܐܢܐ ܕܐܚܘܕ ܫܠܗܒܝܬܐ. ܘܐܡܪ ܠܗ: ܕܐܣܝܪ ܒܠܚܘܕ ܣܝܡ ܥܠ ܪܫܝ. ܘܫܡܥ ܩܠܐ ܡܢ ܪܘܡܐ ܘܪܘܚܐ ܕܡܦܪܚܐ. Dixit Dns Iohanni: "*Accede, baptiza me*". Et dixit ei: "*Timeo Domine, quia tu ignis es vivus et ego ex pulvere plasmatus sum, nec possum flammam apprehendere.* Et dixit ei: "*Mantum tuam tantum impone capiti meo et audies vocem ex alto et Spiritum volantem*[1].

---

[1] *Add. 14, 515* fol. 60 r°: ܠܐ ܐܬܪܐ· ܠܠ ܘܠܐ ܐܢܐ ܐܢܐ ܢܘܗܪܐ ܡܫܝܚܐ ܗܘ ܢܚܬ ܡܪܢ ܘܩܡ ܥܠ ܡܝܐ: ܘܣܓܕܘ ܠܗ ܢܗܪܘܬܐ. ܦܫܛ ܐܝܕܗ ܘܪܫܡ ܡܥܡܘܕܝܬܐ: ܠܚܘܣܝ ܚܘܒ̈ܐ ܘܚܛܗ̈ܐ ܀ ܩܪܐ ܠܝܘܚܢܢ ܘܐܡܪ ܠܗ: ܝܘܚܢܢ ܩܪܘܒ ܐܥܡܕܝܢܝ. ܘܣܝܡ ܐܝܕܟ ܥܠ ܪܫܝ ܘܫܬܘܩ: ܘܐܒܐ ܩܥܐ ܡܢ ܪܘܡܐ. ܕܗܢܘ ܒܪܝ ܘܗܢܘ ܚܒܝܒܝ. « Descendit Dns et mansit super aquas et adoraverunt eum flumina Extendit manum suam et praefiguravit baptismum in expiationem debitorum et peccatorum. Vocavit Iohannem dixitque ei: Ioannes *accede, baptiza me et impone manum tuam capiti meo et tace* et pater clamavit ex alto: *Hic est filius meus et hic est dilectus meus* ».

Lectio ܘܡܥܡܕܢܐ reperitur in Ss Sc Dawk 22 *(Bibl. Bodl.)* fol. 63 v° in officio (iacob.) pro festo Epiphaniae legitur: ܡܠܐܟ̈ܐ ܘܪܘܚܢ̈ܐ ܕܫܡܝܐ ܐܬܬܙܝܥܘ ܐܦ ܐܬܕܡܪܘ ܟܕ ܐܬܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܕܢܥܡܕ ܗܘܐ ܡܢ ܝܘܚܢܢ. ܝܘܚܢܢ ܟܠܐ ܘܐܡܪ: ܕܐܢܐ ܣܢܝܩ ܐܢܐ ܦܪܘܩܢ ܕܡܢܟ ܐܥܡܕ ܘܐܬܕܟܐ ܘܐܢܬ ܡܪܝ ܠܡܢܐ ܐܬܝܬ ܠܘܬܝ ܀ ܐܡܪ ܡܪܢ ܫܒܘܩ ܗܫܐ ܝܘܚܢܢ ܘܫܬܘܩ ܡܟܝܠ. ܦܐܐ ܠܢ ܓܝܪ ܕܢܡܠܐ ܟܐܢܘܬܐ ܐܝܟ ܡܐ ܕܟܬܝܒ. ܐܡܪ ܝܘܚܢܢ ܠܡܪܐ: ܕܕܚܠ ܐܢܐ ܐܠܗܝ ܠܡܩܪܒ ܠܟ ܕܐܢܬ ܢܘܪܐ ܡܢ ܫܠܗܒܝܬܐ ܘܡܢ ܥܦܪܐ ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ ܀ ܐܡܪ ܡܪܢ ܠܝܘܚܢܢ ܐܣܝܡ ܒܠܚܘܕ ܐܝܕܟ ܥܠ ܪܫܝ ܘܐܢܐ ܠܟܠܗ ܡܥܡܕ ܐܢܐ ܡܫܝܚܐ ܠܥܠܡܝܢ ܕܐܝܬܘܗܝ ܀ Angeli et spiritus coeli commoti sunt et stupuerunt et admirati sunt quoque, quando venit filius Dei ut baptizaretur a Ioanne. Ioannes prohibuit eum dicens: *Ego opus habeo o redemptor ut a te baptizer et purificer et tu Domine quare venis ad me?* Dixit Dns: *Sine modo Ioannes et tace igitur. Decet enim nos implere iustitiam sicut scriptum est.*

ib.: [Syriac]

“ Hodie commixtae sunt aquae et exornata est sponsa et consecratum est baptisma. Super Iordanem turbae congregatae sunt et Timent Angeli et fluvius igne ardet, in ipso morante, quia Deus descendit et moratus est in undis aquae et sanctificata sunt flumina et omnes fontes.

Addo etiam aliquas antiphonas e *cod. Add. 14,512* desumptas quas alibi non inveni:

1. fol. 31 r°: [Syriac]

2. fol. 16 v°: [Syriac]

3. fol. 14 r°: [Syriac]

4. ib. [Syriac]

1. Quando trina divinitas venit ad baptismum, filius Levitarum magno cum timore et tremore *contraxit manum suam*, quia fluvium aestuantem cernebat et audivit vocem Patris ab altitudine et consideravit Spiritum S. testimonium de ipso reddentem alta cum voce.

Dixit Ioannes Filio: *Timeo accedere ad te, ne comburer ab ardore et a vehementia flammae.* Dixit Dñs Ioanni: *Manum tuam tantum impone capiti meo et ego sanctificabo aquas, in expiationem filiis Adae.*

*

2. Ioannes vidit super fluvium Christum, qui venit ut a se baptizaretur in Iordane fluvio. Commotus Ioannes clamare cepit: Hic est Agnus Dei, quem annuntiavi. Ego aqua tantum baptizo et ipse baptizat igne et Spiritu, baptismo expiationis omnes poenitentes.

3. “*Accede, baptiza me*”, dixit Dñs Ioanni. Et commotus Praeco ab ipso retrorsum recessit. “Quomodo accedens manum meam capiti tuo sancto imponerem? Te vidit mare et conversum est retrorsum fugitque et mons Sinaï tui causa tremuit, et ego qui ad te accedam?

4. Condescendente ad baptismum Verbo Patris *aestuavit fluvius et accensus est,* quia percepit ipsum Deum esse. Et commotus est ab ipso Ioannes manum capiti eius imponens. Et Spiritus sanctus velut columba volans descendit ex alto. Gloria ipsi! Quantopere humiliavit se!

Similia leguntur in Menaeo melchitico *Dawk 2:*

1. fol. 86 r°: ܐܝܕܗ ܕܡܥܡܕܢܐ ܪܬܝܬܐ ܗܘܬ ܟܕ ܩܪܒܬ ܠܪܫܐ ܕܝܠܟ ܝܩܝܪܐ ܘܕܠܐ ܡܘܡܐ ܘܝܘܪܕܢܢ ܢܗܪܐ ܡܬܗܦܟ ܗܘܐ ܠܒܣܬܪܗ ܟܕ ܠܐ ܡܡܛܐ ܗܘܐ ܕܢܫܡܫܟ: ܗܘ ܕܐܠ ܡܢ ܩܕܝܡ ܒܐܝܕܘܗܝ ܕܝܫܘܥ ܒܪ ܢܘܢ ܐܝܟ ܠܐ ܢܬܬܙܝܥ.....

2. fol. 86 v°: ܝܘܚܢܢ ܩܥܐ ܗܘܐ ܘܡܟܪܙ: ܠܐ ܡܫܟܚ ܐܢܐ ܕܐܬܩܪܒ ܒܐܝܕܝ ܪܫܐ ܠܐ ܡܝܘܬܐ *

3. fol. 87 v°: ܐܠܗܐ..... ܩܐܡ ܗܘܐ ܕܢܥܡܕ ܒܓܘ ܝܘܪܕܢܢ ܢܗܪܐ: ܘܪܗܛ ܩܥܐ ܘܡܟܪܙ ܠܘܬܗ ܘܐܡܪ: ܐܝܟܢܐ ܐܦܫܘܛ ܐܝܕܐ ܕܝܠܝ ܐܦ ܐܬܩܪܒ ܠܪܫܐ ܗܘ ܕܐܚܝܕ ܟܠ ܒܚܝܠܐ ܘܒܥܘܫܢܐ *

4. fol. 90 r°: ܝܘܡܢܐ ܐܬܦܪܩܬ ܗܘܬ ܒܪܝܬܐ ܟܠܗ ܡܢ ܚܒܠܗ. ܝܘܡܢܐ ܚܙܐ ܗܘܐ ܝܘܪܕܢܢ. ܗܦܟ ܠܒܣܬܪܗ ܡܢ ܕܚܠܬܐ ܟܕ ܥܪܛܠܝ ܒܓܘ ܡܝܐ ܩܐܡ ܗܘܝܬ.

1. Manus Baptistae tremebat, quando tetigit caput tuum pretiosum, immaculatum et Iordanis fluvius conversus recessit retrorsum, quia non est ausus servire tibi; qui olim commotus est per Iosue filium Nun, qui non expavesceret.....

2. Ioannes clamavit et vociferatus est: non possum tangere manu mea caput immortale.

3. Deus... stabat ut baptizaretur in medio Iordane fluvio. Et accurrens [Ioh.] clamavit et vociferans versus eum dicit: Quomodo extendam manum meam immo et tangam caput istud omnipotens vi et potentia?

4. Hodie redempta est tota creatura ab interitu suo! Hodie vidit te Iordanes; conversus est retrorsum prae timore, quando nudus stabas in medio aquae.....

Atque haec quidem hactenus. De ultimo Tatianeae narrationis fonte aliter Jacoby atque Baumstark iudicavit. Certe quod Jacoby 73, 84 ad Act. 2 § 2 s. provocavit, haud immerito fecerit. Unicam difficultatem facessit odor suavis, qui in textibus Act. App. canonicis non legitur. Attamen Syri alium quoque textum habuisse videntur ubi Act. 2, 2 a forma consueta notabiliter differebat. In codice B. O. 614 *(Bibl. Bodl.)* f. 84 r°. Act. 2, 2 in alia prorsus forma legitur.

ܟܕ ܕܝܢ ܝܗ̈ܘܕܝܐ ܟܢܝܫܝܢ ܗܘܘ ܒܗܝܟܠܐ ܠܡܨܠܝܘ. ܠܬܠܡ̈ܝܕܐ ܕܝܢ ܟܢܝܫܝܢ ܗܘܘ
ܘܛܫܝܢ ܒܥܠܝܬܐ ܡܢ ܕܚܠܬܐ ܕܟܢܘܫܬܐ. ܡܢ ܫܠܝ ܩܠܐ ܪܥܡܐ ܚܣܝܢܐ ܗܘܐ ܘܡܢ
ܚܣܝܢܘܬܗ ܕܩܠܐ ܐܬܕܠܚܘ ܥܡܘܪ̈ܝ ܐܘܪܫܠܡ. ܘܐܬܚܙܝܬ ܥܠ ܥܠܝܬܐ ܗ̇ܝ ܢܘܪܐ
ܕܗܘܬ ܒܕܡܘܬܐ ܐܣܦܝܪܐ ܕܝܩܕܬܐ. ܘܥܛܪܐ ܕܬܢܢܐ ܘܪܝܚܐ ܒܣܝܡܐ ܕܢܫܒ ܒܓܘ
ܥܠܝܬܐ. ܘܡܢ ܫܠܗܒܝܬܐ ܗ̇ܝ ܢܘܪܢܝܬܐ ܫܩܠܘ ܗܘܘ ܡܢܘ̈ܬܐ
ܒܐܣܟܡܐ ܕܠܫ̈ܢܐ ܢܘܪ̈ܢܐ. ܘܢܚܬܘ ܘܝܬܒܘ ܥܠ ܪ̈ܫܐ ܕܫ̈ܠܝܚܐ “ *Congregatis autem Iudaeis in templo ad orandum, discipulis vero vero congregatis et latentibus in Coenaculo propter timorem Synagogae* [1] *de repente vox tonitrus vehementis facta est et ob vehementiam vocis confusi sunt habitatores Ierusalem. Et apparuit super coenaculo illo ignis, factus in similitudinem globi ardentis et vapor fumi et odor suavis, qui flavit in medio coenaculi. Et ex flamma illa ignita partem acceperunt habitantes in forma linguarum ignearum quae descendentes consederunt super capita Apostolorum* „.

Simile aliquid solummodo in *Libro Graduum* legi, ubi haec occurrunt:

ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ: ܕܟܕ ܨܠܝܢ ܫܠܝ̈ܚܐ ܘܡܬܟܫܦܝܢ ܐܝܟ ܕܚܘܝ ܐܢܘܢ ܡܪܢ ܙܥ ܐܬܪܐ
ܕܒܗ ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܘ ܘܐܬܬ ܗܘܐ ܪܝܚ ܒܣܝܡܘܬܗ ܕܪܘܚܐ ܦܪܩܠܝܛܐ ܥܠܝܗܘܢ ܐܝܟ
ܕܡܢ ܩܛܝܪ ... Sicut scriptum est: *Orantibus Apostolis et supplicantibus, sicut eis ostendit Dñs, illuxit locus, in quo erant et venit odor suavitatis Spiritus Paracleti super eos, velut ex necessitate* . . .

---

[1] In textu « crucifigentem », malim legere ܕܨܠܘܒܬܐ = « crucifigentis », nempe Synagogae (ܟܢܘܫܬܐ)

Dr. M. Kmosko.

B). — BESPRECHUNGEN.

Hilgenfeld, ܓܘܒܝ̈ܐ ܕܓܝܘܪܓܝܣ ܘܪܕܐ ܐܪܒܝܠܝܐ *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel. Herausgegeben mit Uebersetzung, Einleitung und Erklärung.* Leipzig (Otto Harrassowitz) 1904. — 86, ܦܘ S.

Die einer gewissen Grossartigkeit nicht entbehrende letzte Renaissance des syrischen Schrifttums, welche im 13 und zu Anfang des 14 Jahrh's dessen endgiltigem Hinsterben vorangeht, ist auf nestorianischer und auf monophysitischer Seite zu sehr verschiedenem Ausdruck gekommen. Die Prosa und vor allem die wissenschaftliche Prosa herrscht bei den Monophysiten vor. Theologie und Grammatik sowie Philosophie, die Letzteren unter dem Einfluss arabischer Meister, werden systematisch dargestellt. Daneben findet die Welt- und Kirchengeschichte Beachtung. Ja'qûβ oder Severus bar Šakkô († 1241) und Bar-'Eβrâjâ († 1286), der trotz seiner durchgängigen Unselbständigkeit durch die Universalität seines Wissens und Strebens Bewunderung erweckt, sind die zwei Koryphäen dieser Strömung, die im 18 Jahrh. an Dionysios bar Ṣaliβî († 1171) und dem Patriarchen Michaël († 1199) ihre Vorgänger hatten. Verwandten Geistes ist auf nestorianischem Boden allerdings 'Aβd-îšô' von Ṣôβâ († 1318), aber mit keinem jener vier monophysitischen Klassiker der Spätzeit hält er ernstlich den Vergleich aus, am wenigsten natürlich mit Bar-'Eβrâjâ, mit den ihn zu vergleichen am nächsten liegt. Wright hat dies *A short history* 285 mit wenigen Worten klar und treffend gesagt. Die Poësie ist die litterarische Form, in welcher sich das letzte Aufflackern kräftigen geistigen Lebens in der nestorianischen Kirche vor allem beobachten lässt. Schon der Grammatiker Jôḥannân bar Zô'bî und sein Schüler, der Chronologe Šem'ôn Šanqelâwî haben bei ihren Zeitgenossen wohl hauptsächlich um ihrer Versifikationen willen Ruhm genossen. Echte Poësie barg sich freilich in diesen nur wenig. Aber auch die Stimme solcher wurde bald aus dem Munde einer Reihe von Hymnendichteren noch einmal vernommen, deren Werke viele Schöpfungen der alten Meister, selbst den grossen Aφrêm nicht ausgenommen, an Unmittelbarkeit und Wärme nicht selten übertrafen. Georgios mit dem Beinamen Wardâ („die Rose") und der etwas jüngere Xamîs bar Qardâḥê hatten sich unter die-

sen Vertretern der "heiligen Muse" der meisten Anerkennung zu erfreuen. Die Dichtungen Beider sind, allerdings untermischt mit fremdem Gut, in je einer Sammlung zusammengefasst worden, in welcher sie unter die offiziellen liturgischen Texte der nestorianischen Kirche Aufnahme fanden, und noch heute erklingen sie im Gottesdienst der Nestorianer wie der unierten s. g. "Chaldäer".

Die syrologischen Studien des Abendlandes haben sich mit Xamîs noch kaum beschäftigt. Anders liegen die Dinge bei Wardâ. In Sonderheit haben, durch N ö l d e k e angeregt, im letzten Jahrzehnt D e u t s c h und F o l k m a n n sich durch Publikation und teilweise Uebersetzung von zusammen 10 Liedern um den Dichter verdient gemacht, nachdem schon B a d g e r *The Nestorians and their rituals* II zahlreiche englische Uebersetzungsproben geboten hatte. Ihnen schliesst sich nunmehr der Sohn eines der Altmeister NTlicher und historischer Theologie auf evangelischer Seite an, in dem er 9 weitere Dichtungen mit Uebersetzung veröffentlicht. Schon der vom Vater ererbet Name des Verfassers spannt die Erwartung. Ein Gleiches tut die überaus gediegene und schöne Ausstattung, welche der Verleger der Publikation gegeben hat. In der Tat wird man mit der Texteskonstruktion auf Grund, eines *Vat. Syr.* und dreier Hdschrr. in Berlin zufrieden sein dürfen. Auch die Uebersetzung habe ich bei den gemachten Stichproben meist gut gefunden.

Damit ist aber auch gesagt, was zum Lobe von H. s. Arbeit sich irgendwie sagen lässt. Ungleich mehr ist an ihr zu rügen. Ein ganz bedenkliches Schlaglicht auf die Umsicht und Sorgfalt, mit der hier zu Werke gegangen wurde, wirft der Umstand, dass auch abgesehen von der schon durch D e u t s c h edierten Numer V ein volles Drittel des gebotenen Stoffes bereits gedruckt vorlag: die Numern VII, VIII und IX sind längst keine *Inedita* mehr, es kennt sie vielmehr jeder Benützer des von B e d j a n bearbeiteten *Breviarium Chaldaicum. Lutetiae Parisiorum* 1886. 1887, wo sie I ܬܘܒ — ܬܠܐ, II ܬܠܐ — ܬܠܠ und III ܬܫܡܫ — ܬܫܡܫ zu lesen sind. Sollte man es für denkbar haben halten dürfen, dass mehr als ein und ein halbes Jahrzehnt, nachdem jener Schatz liturgischer Poesie der ostsyrischen Kirche abgeschlossen vorliegt, jemand eine einschlägige Publikation wagen würde, ohne ihn zu Rate zu ziehen! Die Sache ist um so ungeheuerlicher, als H., wie er 9 verrät, durch seinen Vorgänger F o l k m a n n wusste, dass Gedichte Wardâs im *Breviarium Chaldaicum* gedruckt sein "sollten". Dass er gleich-

wohl nicht daran dachte, mindestens zur Vervollständigung seiner Notizen über "*Ausgaben*" (8 ff.) auch diese Quelle heranzuziehen, bleibt einfach unfasslich, wenn man zu seiner Ehre annimmt, dass er dem offiziellen Brevier einer mit Rom unierten Kirche des Orients nicht von vornherein unter dem Zeichen des "*Catholica sunt: non leguntur*" gegenüberstand.

Sodann ist das hdschr.liche Material nicht nur nicht vollständig benützt, sondern nicht einmal vollständig verzeichnet. Es fehlt jeder leiseste Hinweis auf die beiden vorzüglichen Hdschrr. *Cambridge University 1982* und *1983*, deren letztere aus dem Jahre 1550 das älteste datierte Exemplar des Wardâ-Buches ist. Eine betreffende Notiz bei Wright *A short history* 283 Anmk 3, die eingehende Beschreibung der Hdschrr. im Wright-Cookschen Katalog 193–282, mein Hinweis auf die nestorianischen Liturgika Cambridges II 206 f. dieser Ztschr., das alles existiert für H. wieder nicht.

Als durchaus ungenügend muss ich sodann ganz allgemein seine Einleitung (1–13) bezeichnen. Die recht hübschen, vielleicht denselben aber doch etwas übertreibenden Bemerkungen über den dichterischen Wert der Lieder (4–7) sprechen hier zwar an. Aber zu etwas wie einer entwicklungsgeschichtlichen Einordnung der verhältnismässig so sympathischen Erscheinung dieser Lieder in den Gesamtrahmen syrischer Litteraturgeschichte fehlt auch jeder Anlauf. Dann sucht man umsonst ein Wort über die Komposition des Wardâ-Buches, über die ausser Georgios darin zum Worte kommenden Dichter, die doch Sachau *Verzeichnis der syrischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin* 218 A. 239 B. 245 B. 251 A. aufgezählt hat, über seine verschiedenen Redaktionen, ein Punkt, zu dem auf Wright-Cook 265 hingewiesen sei. Umsonst sucht man ein Wort über die Stellung der Wardâ-Lieder im Organismus der ostsyrischen Liturgie. Sie werden hier, wie denn ich ergänzend bemerken will, am Schluss des als ܩܬܝܣܡܐ (= χάθισμα) bezeichneten zweiten Hauptteiles des Nachtoffiziums vorgetragen. Umsonst sucht man ein Wort über Entwicklung, Gesetze und Eigenart der speziellen liturgischen Dichtungsgattung der ܥܘܢܝܬܐ (= τροπάριον?), welcher die Wardâ-Lieder angehören, und doch hat in dieser Richtung schon Sachau a. a. O. 218 A B. wenigstens Einiges angemerkt, worauf unbedingt hätte verwiesen werden müssen, wenn H. nicht imstande war die interessante Frage weiter zu fördern. Und freilich ohne das verachtete *Breviarium Chaldaicum* wäre es hier

wieder nicht gegangen. Die Nichtbenutzung des Letzteren macht schliesslich, wie schon angedeutet, auch den Abschnitt über die *Ausgaben* wertlos. Ich selbst finde abgesehen von den drei oben erwähnten Dichtungen hier wieder aus der weitaus am genauesten beschriebenen Hdschr. *Cambridge University 1982* die Numern 2a (III ܬܘܠܒ – ܬܘܡܫ), 2c (III ܬܘܡܛܠ – ܬܘܣ), 2e (I ܥܠܡܐ – ܥܠܡܗ), 2j (III ܬܘܡܣ ff.), 2k (I ܬܘܠܝ ff.), 5 (III ܬܘܫܗ – ܬܘܫܒ), 6b (I ܬܘܫܗ ff.), 8a (I ܬܘܫܗ ff.), 12 (I ܬܘܡܣ ff.), 18 (II ܥܠܒ – ܥܠܡ), 22a (II ܬܘܡܛܠ ff.), 23 (II ܬܘܡܚܠ ff.), 24b (II ܬܘܠܐ ff.) und 30da (III ܬܘܠܐ) sowie das in der ältesten Berliner Hdschr. fol. 130 r° beginnende Gedicht (III ܬܘܫܠ ff.), d. h. es entfällt auf die von H. ignorierte Edition nicht viel weniger als die Hälfte aller überhaupt bis zum gegenwärtigen Augenblick gedruckten Lieder des Wardâ-Buches, nämlich 17 Stück gegenüber den von H. in dem Abschnitt über die *Ausgaben* registrierten 15 und den 5 von ihm selbst wirklich erstmals edierten Dichtungen.

Endlich zeitigt die souveräne Unkenntnis wirklicher ostsyrischer Liturgie auch im Einzelnen in der Einleitung und in den Anmerkungen nicht wenige ergötzliche Früchte. Ich beschränke mich einige Stichproben herauszuheben, bei denen es sich meist um Dinge handelt, die einmal für immer klargestellt werden müssen. So ist der Ḥûδrâ für H. eine "Agende". Nicht den Lesern dieser Ztschr., denen ich durch solcherlei Belehrungen zu nahe zu treten fürchten würde, sondern nur Herrn H. sei vertraulich gesagt, dass es sich hier um den dem *Proprium de tempore* des römischen entsprechenden Teil des ostsyrischen Breviers abzüglich der Ferialtage und die wechselnden Gesangsteile der eucharistischen Liturgie für Sonntage und Herrenfeste handelt. Für H. sind sodann ܐ̈ܪܙܐ (= *Mysteria*) "Sakramente". Was hat er sich wohl dabei und besonders bei den "Sakramentstagen" gedacht. Tatsächlich handelt es sich um den abendländischem "Messe" entsprechenden stehenden Ausdruck ostsyrischer liturgischer Bücher zur Bezeichnung der eucharistischen Feier. Die "Sakramentstage" sind Tage, an welchen das Messopfer dargebracht wird, im Gegensatz zu s. g. aliturgischen Tagen. Rätselhaft ist nach 65 Anmk. 5 H. das ܚܠܡ das vor vielen Wardâ-Liedern steht und das er gleichwohl frischweg mit "Ewigkeit" übersetzt. Meine Bemerkung über ܦܣܘܩܬܐ ܕܚܠܡ II 215 dieser Ztschr. hätten ihm hier unschwer den richtigen Weg weisen können. Es scheint der Imperativ eines denominativen Pa'el vorzuliegen, der nichts Anderes bedeutet als: Sprich die zweite Hälfte

der Doxologie aus (ܡܢ ܥܠܡ ܘܥܕܡܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ. ܐܡܝܢ = Von Ewigkeit bis in Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen), wie der in gleichem Zusammenhang nicht minder häufige Imperativ Pa'el ܫܒܚ, von H. 29 fälschlich mit "Lobpreisung" übersetzt, als Brevierrubrik bedeutet: Sprich die erst Hälfte der Doxologie aus ܫܘܒܚܐ ܠܐܒܐ ܘܠܒܪܐ ܘܠܪܘܚܐ (ܕܩܘܕܫܐ = Lob sei dem Vater und dem Sohne und dem Hl. Geiste). Jedenfalls bezeichnet tatsächlich ܫܒܚ vor einem Stück liturgischer Poesie, dass es hinter dieser ersten, ܥܠܡ dass es hinter jener zweiten Hälfte zu rezitieren sei. Genau ebenso erscheinen Δόξα und Καὶ νῦν zwischen griechischen Troparien und Theotokien. Die in dem Liede auf Xarmehs zur Kenntlichmachung des ersten Sonntags der Kirchweihe"woche" Str. 4 Z. 4 zitierten Worte ܢܥܠ ܒܚܘܕܬܐ sollen nach 50 Anmk. 3 der "Anfang der Liturgie" dieses Sonntages sein. In der Tat kommt der so beginnende Hymnus inmitten der Vesper desselben vor, wie aus *Breviarium Chaldaïcum* III ܨܝ zu ersehen war. Der Sonntag selbst heisst allerdings, wie H. ebenda angiebt ܕܚܘܕܬܐ: wenn er diesen Namen aber mit "Erneuerung" übersetzt, so wird sich dabei Keiner seiner Leser etwas Richtiges vorstellen können, und doch ist der syrische Ausdruck nichts als wörtliche Uebertragung von ἐγκαίνια d. h. einfaches Synonym von sonstigem ܕܩܘܕܫ ܥܕܬܐ (= "Kirchweihe").

Man frägt vielleicht, weshalb ich so ins Einzelnste eingehe. — Einmal glaubte ich mich verpflichtet, meine ablehnende Haltung gegenüber der Publikation H.s um so näher zu begründen, weil ein Meister wie N ö l d e k e sie bereits Z. D. M. G. LVIII 496–499 durch eine wesentlich lobende Besprechung in das Licht eines "gediegenen Werkes" gerückt hatte. Sodann handelt es sich um mehr als eine einzelne mehr oder nur weniger befriedigende Arbeit. Es handelt sich um Prinzipielles. Noldeke übersah die schweren Mängel der Ausgabe, weil er sie nur vom sprachwissenschaftlichen und textkritischen Standpunkte aus beurteilte, und lange Zeit, ja die längste Zeit hat man freilich sein Syrisch oder Abessynisch gelehrt und gelernt als eine der "semitischen Sprachen", für welche sich der übrigens mit gutem Grunde hier besonders dem Arabischen sich zuwendende Sprachwissenschaftler und um des ATs willen allenfalls noch einer oder der andere Theologe interessierte. In welchem Geiste man es tat, dafür die folgende selbsterlebte Anekdote! Es war — irre ich nicht — im Wintersemester 1892/93, als ein kleiner Zuhörerkreis bei Krehl in Leipzig Curetons *Spi-*

cilegium traktierte. Da bat mich der hochverehrte Lehrer eines schönen Tages völlig zusammenhangslos um eine Aufklärung über den Begriff des "goldenen Freitags" der Syrer (= Freitag nach Pfingsten, s. g. wegen des Tempelganges der Apostel Petrus und Johannes und des Apostelwortes Apg. 3 § 6. Vgl. I 330 dieser Ztschr.), da er meine katholische Konfession kannte und voraussetze, dass die römische Kirche einen ähnlichen Feiertag besitze. Ich würde dies natürlich nicht erzählen, wenn ich glaubte, dass eine solche Unkenntnis in den elementarsten Dingen syrischer Liturgie der Generation Krehls zur Unehre gereichen konnte. Aber anders ist Dergleichen bei unserer Generation zu beurteilen. Wir haben gebrochen und wir wollen immer mehr brechen mit der Einseitigkeit einer Geschichtsbetrachtung, für welche, soweit Christliches in Frage kam, von der Grenze des Altertums zum Mittelalter an wesentlich nur das zentral- und westeuropäische Abendland existierte. Der christliche Orient als Glied in der Entwicklungsgeschichte der menschlichen Kultur heischt seine gerechte Würdigung auf allen Gebieten des Lebens. Jedes Denkmal seiner Eigenart in Sitte, Recht, Kultus, Litteratur und Kunst ist uns um seiner selbst willen wertvoll geworden. Irgend ein christlich-orientalisches Litteraturdenkmal ist uns nicht mehr in erster Linie ein Sprachdenkmal desjenigen Idiomes, in welchem es zufällig abgefasst ist. Es ist uns vor allem das Denkmal einer bestimmten christlichen Kultur. Mag der Linguist seine eigenen Wege gehen. Wer sich in den Dienst der Aufgabe stellt, die junge byzantinische Philologie auszuweiten zu einer christlich-orientalischen, für den hat das Sprachwissenschaftliche nurmehr die Bedeutung eines Mittels zum Zweck. Nicht als weiteres Bruchstück einer riesigen Chrestomathie eines nordaramäischen Dialektes wollen wir weiterhin mehr einen neu zur Veröffentlichung gelangenden syrischen Text hinnehmen. Eingegliedert wollen wir ihn sehen dem Gesamtleben der syrischen Nation oder vielmehr — was hier die Nation vertritt — des im einzelnen Falle in Frage kommenden Sonderkirchentums, und gerade das Delikateste sind hier liturgische Texte. Sie vollauf müssen wir nachdrücklichst verlangen als das ediert und erläutert zu erhalten, was sie wesenhaft sind, d. h. als Stücke einer Liturgie, die zuvor auf Grund des bereits zugänglichen Materials allseitig gekannt sein will, ehe man ihre Kenntnis durch Neuausgaben von Texten glaubt fördern zu können.

Dr. A. Baumstark.

Тексты и разысканія по армяно-грузинской филологіи. Книга VI. Физіологъ. армяно-грузинскій изводъ. грузинскій и армянскій тексты изслѣдовалъ, издалъ и перевелъ Н. Марръ. (*Testi e ricerche di filologia armeno-giorgiana. Il Fisiologo. Testi armeno e giorgiano: ricerche, edizione e traduzione di* N. **Marr**). — Pietroburgo 1904, in-8° gr. di LII, 130 pag.

Il fascicolo qui sopra annunziato contiene i testi armeno e giorgiano del *Physiologus,* attribuito anche qui a S. Basilio di Cesarea, accompagnati da una traduzione russa e da una lunga introduzione. Il testo giorgiano, riprodotto esattamente a guisa di fac-simile, è tolto da un codice del X sec.; ma non altrettanto antico è il codice posto a fondamento dell'edizione del testo armeno. Nell'introduzione l'A. esamina accuratamente le questioni che si collegano con questo testo, tanto per la parte paleografica dei codici, quanto per l'opera stessa, l'ordine dei capitoli, i grecismi, nominatamente del testo armeno e gli armenismi del testo giorgiano, gli arcaismi grammaticali e lessicografici dell'uno e dell'altro testo ecc.

I conoscitori dell'armeno e del giorgiano potranno apprezzare la costituzione dei due testi e la traduzione del Marr, la cui competenza è a tutti nota; ma sono d'interesse più generale le conclusioni cui egli giunge su parecchi punti di storia letteraria relativamente al *Physiologus.* Innanzi tutto mostra l'A. che il testo giorgiano è tradotto dall'armeno, e ciò contro un'opinione diffusa su tal proposito. Pochi anni or sono, al Congresso degli orientalisti in Parigi, nel 1897, il Khakhanow affermava che "autant qu'il est possible de juger d'après la comparaison de la rédaction géorgienne, elle ne peut pas être en parenté proche avec le *Physiologue* arménien". L'armeno poi sul quale fu condotta la traduzione giorgiana era tradotto dal greco; senonchè il più antico ms. che si conosca della versione armena è del 1223 dell'e. v. e con questo codice o gli altri che si hanno non è sempre possibile restituire il primitivo testo di questa versione: al quale scopo, del resto, giova molto la versione giorgiana che riproduce un testo più antico e migliore di quello conservatoci dai codici. Ciò non farà meraviglia pensando al grande spazio di tempo che corre fra questi e la data della versione stessa, che secondo ogni probabilità è d'assegnare al VI o VII secolo. La traduzione giorgiana par rimontare alla fine dell'VIII e al principio del IX sec., a poca distanza di tempo dal ms. che ce l'ha conservata, e che è del X secolo.

Das Triadon ein sahidisches Gedicht mit arabischer Uebersetzung, von **Oscar** *von* **Lemm**, *Conservator am Asiat. Mus. der K. Ak. d. Wissenschaften, etc. etc. I, Text.* — Pietroburgo 1903, in-8° di XVII, 251 p. (con 3 tavole).

Il Triadon, del quale il Zoega già avea pubblicati dei frammenti, è una poesia parenetica in copto saidico, composta di più di 700 strofe, di 4 versi ciascuna. L'autore ne è tuttora sconosciuto, perchè il v. Lemm ha dimostrato in un altro scritto che l' " architetto Paolo „ nominato nel poema, e nel quale il Révillout credette aver trovato l'autore di esso, non è altri che S. Paolo apostolo. Una sola cosa si può ritenere come certa, che cioè egli fosse un monaco dell'alto Egitto. Il Zoega attribuì questo poema al VI sec., ma il v. Lemm per validi ragioni lo crede molto più recente e forse non anteriore al XIII o XIV sec.

Il v. Lemm comincia col dare un'esattissima descrizione dell'unico codice che ci ha conservato il Triadon e che è alla Nazionale di Napoli, e ragiona poi del metro. Dei quattro versetti di ciascuna strofa i primi tre rimano insieme, ma per ottenere queste rime, la forma e l'uso delle parole copte sono talvolta cambiati. Le parole greche altresì sono spesso alterate: alcune di queste alterazioni occorrono qui, come in altri testi copti recenti p. es. (p. 58) ϩⲉⲛⲟⲩⲗⲏ (ὕλη) dove l'articolo si è confuso colla parola, perdendo ogni valore, tanto da essere preceduto dall'articolo indeter., come sarebbe p. es. nell'italiano " Iddio „ o nel francese " lierre „. Una parola importante è ⲡⲧⲟⲛⲑⲓⲟⲛ, che nell'arabo è tradotta الابقطى, cioè, come ha bene supposto il von Rosen, ἐπακτή. Perocchè evidentemente ⲧⲟⲛⲑⲓⲟⲛ corrisponde al ጥንትዮን del ge'ez, che è l'epatta solare ed è ritenuto corruzione di πλινθίον (Cf. Dillmam *Lex. Aeth.*). Vediamo ora che questa corruzione non sarebbe propria del ge'ez, ma che già esisteva nel copto. Tutto il poema ha unita la traduzione araba, senza l'aiuto della quale resterebbe talvolta oscuro. Nell'edizione di questa parte il v. Lemm ha avuto l'aiuto prezioso del Bar. von Rosen. L'arabo mostra poi l'influenza della lingua parlata, p. e. ه per ة (cf. le tavole) ت per ث, د per ذ, قثا per قثاء, سلا per سلاء etc.; anche l'imperat. قُوم per قوم; è ora di lingua volgare o parlata, e forse non era male conservare questa e le altre forme, che non sono semplici errori di copista. Alla strofa 270 credo che debba leggersi نَصْبَته (non per نصباء) nel senso di " colonna del Signore „ conformemente al copto (= στήλη).

Der Alexanderroman bei den Kopten. Ein Beitrag zur Geschichte der Alexandersage im Orient. Von **Oscar** *von* **Lemm** *etc. Text. Uebersetzung. Anmerkungen.* — Pietroburgo 1903, in-4° di XVIII, 161 pag. (con 2 tavole).

Non avanti l'anno 1887 i primi frammenti del Romanzo di Alessandro in lingua copta furono scoperti e pubblicati dal Bouriant; ora ascendono a 9 fogli o 18 pagine, (talune però assai mal conservate) e facenti parte di un solo e medesimo ms.; frammenti molto scarsi se si riflette che questo ms. pare che non avesse meno di 200 pagg. Due di questi fogli, conservati nella Biblioteca di Berlino, furono trovati dallo Stern e tradotti dal Pietschmann, ma sono ora pubblicati per la prima volta dal v. Lemm, insieme cogli altri che egli ha riveduto sugli originali o sulle fotografie.

Tanto nell'edizione del Triadon quanto in questa dei frammenti del Romanzo di Alessandro si ammira, come sempre, l'esattezza e la profonda conoscenza che del copto possiede il v. Lemm. I commenti che accompagnano il testo offrono un contributo prezioso per la lessicografia copta, e gl'indici che chiudono le due pubblicazioni, rendono facile l'uso di questo ricco materiale. Alla pag. 146, n. 252 dell'Alexanderroman l'A. seguendo il Touraïeff, suppone che il copto ⲁⲗⲡⲉⲥⲟⲩⲣ sia derivato dall'arabo البثور, il che non credo che sia esatto; ⲁⲗⲡⲉⲥⲟⲩⲣ è piuttosto = الباسور (ⲉ = ا con *imâla*) che vi corrisponde esattamente per il senso e per la forma. Istruttivo è (p. 129) l'esame di un piccolo frammento che cominciava il capo XXXVI del Romanzo, sull'avvelenamento di Alessandro. In esso si credeva riprodotto esattamente un passo del Pseudo-Callistene; ma il v. Lemm, dubitandone sagacemente, ha trovato che invece del Pseudo-Callistene, il frammento riproduce un versetto dell'Ecclesiastico! (XL, 30 Vir respiciens in mensam alienam, non est vita eius in cogitatione victus).

Koptische Grammatik mit Chrestomathie, Wörterverzeichniss und Literatur, von **Georg Steindorff**, *2te gänzl. umgearb. Aufl.* — Berlin, Reuther u. Reichard 1904, in-8° picc. di XVI, 242, 104 pag. (Porta linguar. oriental. pars XIV).

L'eccellente " Koptische Grammatik „ del Pr. Steindorff appare ora, dopo pochi anni, in una seconda edizione, il che mostra e la bontà del libro e l'interesse crescente per lo studio di questa

lingua. In questa seconda edizione l'Autore si attiene ancor più strettamente che nella prima, al dialetto saidico, perchè egli promette di pubblicare in breve una crestomazia più copiosa e variata di quella che accompagna questa grammatica, e nella cui introduzione egli tratterà anche il boheirico e gli altri dialetti minori. E ciò sarà molto opportuno, perchè tutto fa sperare che l' importanza del copto sarà sempre più riconosciuta e ne crescerà lo studio, non solo per su sidio a quello dell' antico egiziano, ma anche per la letteratura copta dei varî dialetti. La Patrologia di Mgr. Graffin e Pr. Nau e quella del Dr. Chabot promettono di pubblicare fra breve i moltissimi testi copti ancora inediti.

I. Guidi.



C). — LITTERATURBERICHT.

Bearbeitet vom Schriftleiter.

A. B. = Analecta Bollandiana. — A. J. S. L. = American Journal of Semitic Languages. — A. J. T. = American Journal of Theology. — A. S. Ph. = Archiv. für slavische Philologie. — B. = Bessarione. — B. K. I. S. = Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen. — B. o. R. = Biserica orthodoxă română. — B. V. = Bogoslovskij Viestnik. — B. Z. = Byzantinische Zeitschrift. — C. C. = La Civiltà Cattolica. — C. U. B. = The catholik University Bulletin. — E. A. = 'Εκκλησιαστικὴ 'Αλήθεια. — E. P. = 'Επετηρὶς τοῦ φιλολογικοῦ συλλόγου Παρνασσοῦ. — Gl. = Glasnik. — H. JB. = Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. — J. A. Journal Asiatique. — J. A. O. S. = Journal of the American oriental society. — J. R. A. S. = Journal of the Royal Asiatic Society. — J. S. = Journal des Savants. — J. T. St. = Journal of theological Studies. — K. = Der Katholik. — K. E. = Καθολικὴ ἐπιθεώρησις. — Khr. Tcht. = Khristianskoe Tchtenie. — M. = al-Machrik. — P. E. F. = Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement. — Pr. S. = Pravoslavnyi sobesiednik. — P. S. B. A. = Proceedings of the Society of biblical Archaeology. — R. Aug. = Revue Augustine. — R. B. = Revue Biblique. — R. H. E. = Revue d'histoire ecclésiastique. — R. H. L. R. = Revue d'histoire et de litterature religieuses. — R. H. R. = Revue d'histoire des religions. — R. I. T. = Revue internationale de Théologie. — R. O. C. = Revue de l'orient chrétien. — R. Q. H. = Revue des questions historiques. — R. Q. S. = Römische Quartalschrift für christliche Alterthumswissenschaft und für Kirchengeschichte. — R. T. P. E. A. = Recueil des travaux relatifs à la philologie et l'archéologie égyptiennes et assyriennes. — Sph. = Sphinx. — T. P. M. S. = Theologisch praktische Monatsschrift. — T. Q. S. = Theologische Quartalschrift. — T. R. = Theologische Revue. — T. u. U. N. F. = Texte und Untersuchungen (Neue Folge). — T. St. u. K. = Theologische Studien und Kritiken. — V. Vr. = Vizantiiski Vremennik. — W. St. = Wiener Studien. — W. Z. K. G. = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands. — Z. A. = Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. — Z. A. Ph. = Zeitschrift für armenische Philologie. — Z. AT. W. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — Z. D. M. G. = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. — Z. D. P. V. = Zeitschrift des deutschen Palästinavereins. — Z. K. G. = Zeitschrift für Kirchengeschichte. — Z. K. T. = Zeitschrift für katholische Theologie. — Z. NT. W. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. — Z. W. T. = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Bei in Buchform erschienenen Arbeiten ist das Druckjahr nur angegeben, wenn es nicht 1903 ist. Das Verzeichnis der Besprechungen musste für das vorliegende Heft leider unterdrückt werden, sollte das Erscheinen desselben, das durch eine Orientreise des Schriftleiters schon ohnehin über Gebühr verzögert war, nicht noch auf einige weitere Wochen hinausgeschoben werden.

I. Sprachwissenschaft. — Von Spezialuntersuchungen auf dem Gebiete der späteren Gräzität dürften etwa Hartmanns *Unter-*

suchungen über den Gebrauch der Modi in den Historien des Prokop aus Caesarea. Regensburg 1903 (30 S.) sowie die Dissertationen von Oldenburger *De oraculorum Sibyllinorum elocutione.* Rostock 1903 (54 S.) und von Jakkola *De praepositionibus Zosimi.* Bernburg 1903 (VIII, 126 S.) sowie vor allem die 4 Aufl. von Grimms *Lexicon graeco-latinum in libros novi Testamenti.* Leipzig 1903 (XII, 474 S.) auch im Rahmen christlich-orientalischer Studien Beachtung zu finden haben. — Ein gutes, vorzugsweise die wirkliche Umgangssprache berücksichtigendes *Lehrbuch der neugriechischen Volks- und Umgangssprache* (VII, 269 S.) hat Petraris Heidelberg 1903 herausgegeben. Zur Frage der litterarischen Verwendung der neugriechischen Volkssprache haben sich einerseits in votrefflicher Weise und in einem jener Verwendung günstigen Sinne Andreades mit dem Buche Η γλῶσσα μας. Athen 1903 (η', 358 S.), andererseits Oikonomides in der Schrift Περὶ τοῦ γλωσσικοῦ ζητήματος. Athen 1903 vernehmen lassen. Neben der tüchtigen Dissertation von Amantos über *Die Suffixe der neugriechischen Ortsnamen.* München 1903 (VIII, 83 S.) haben wir alsdann noch in gewissem Sinne Pallis' *A few Notes on the Gospels according to St. Mark and St. Matthew based chiefly on modern Greek.* Liverpool 1903 (VI, 47 S.) aus dem Bereiche neugriechischen Sprachstudiums zu nennen. Von diesem auf dasjenige der slavischen Sprachwissenschaft führen die Miszellen von Heraeus und Schuchardt über *Curva=meretrix* im *Archiv für lateinische Lexikographie* XIII 58. 406 hinüber, soferne sich aus ihnen ergiebt, dass neugriechisches κοῦρβα ein mit lateinischem *curva* nicht zusammenhängendes Lehnwort aus dem Slavischen ist. — Die slavischen Studien selbst förderte sodann durch eine Untersuchung über die Stellung einer einschlägigen Sprache, nämlich des Kašubischen in seinem Verhältnis zum Polnischen Baudouin de Courtenay in seinem *Kurzen Resumé der "Kašubischen Frage"* A. S. Ph. XXVI 366–406. An sprachgeschichtlichen Spezialbeiträgen sind hier zu nennen solche von Lorentz *Zur Flexion der slavischen i-Verba* ebenda 314 ff. und von Prellwitz *Zur Entstehung des lettischen Debitivs* B. K. I. S. XXVIII 319. Auf phonetischem Gebiete bewegen sich die Anregungen zur slavischen Lexikographie, welche wir bei Ljapunov Нѣсколько замѣчаній словѣнско-нѣмецкомъ словарѣ Плетершника (Bemerkungen zum slovenischen Wörterbuche Pleteršniks). Odessa 1903 (72 S.) erhalten, während *Die Bedeutung des slavischen*

Adjectivums нинъ den Gegenstand einer Miszelle von M a r é t i ć A. S. Ph. XXVI 471 f. bildet. *Zur Kenntnis der slavischen Elemente im italienischen Wortschatze* hat endlich Š t r e k e l j ebenda 407–436 wertvolles Material zusammengestellt. — Weiterhin interessieren uns von Arbeiten zur indogermanischen Sprachwissenschaft die dem Armenischen gewidmeten. *Remarques sur la grammaire historique de l'arménien de Cilicie de M. J. Karst* hat hier M e i l l e t Z. A. Ph. II 18–28, *Eine Bemerkung zu A. Meillets Ansicht vom Wert der mittelarmenischen Transskriptionen* sodann F i n c k ebenda 72 f. beigesteuert. Bedeutsamer sind die von S c h e f t e l o w i t z *Zur altarmenischen Lautgeschichte* B. K. I. S. XXVIII 282–313 angestellten Forschungen, neben denen noch H ü b s c h m a n n s Miszelle über *Armen.* գուշակ *gušak* Z. A. Ph. II 264 ff. erwähnt sei. Sprachwissenschaftlich wertvoll ist auch das Glossar, mit dem F i n c k *Kleinere mittelarmenische Texte* Z. A. Ph. I 301–352. II 81–111 seine unter jenem Titel gemachte Veröffentlichung interessanter Stücke armenischen Schrifttums beschliesst. — Die semitische Sprachwissenschaft anlangend sind nächst S c h u l t h e s s' *Lexicon syro-palaestinum.* Berlin 1903 (XVI, 226 S.) nur B a r t h s umfassende *Beiträge zur Pluralbildung des Semitischen* Z. D. M. G. LVIII 431–446 und die sich speziell mit Pluralen vom Typus מְלָכִים und ihren syrischen und arabischen Parallelen befassenden Bemerkungen N ö l d e k e s *Zur semitischen Pluralendung* Z. A. XVIII 68–72 anzuführen. — Die Neuauflage von S t e i n d o r f f s *Koptischer Grammatik mit Chrestomathie, Wörterverzeichniss und Literatur.* Berlin (XVI, 242, 104 S.) wurde oben von berufenster Seite angezeigt. *Koptische Miscellen* hat ausserdem S p i e g e l b e r g R. T. Ph. A. E. A. XXVI 34–40 geboten — Von einer Geschichte der einzigen romanischen Sprache des christlichen Orients liegt an D e n s u s i a n u s *Histoire de la langue roumaine* der erste Band abgeschlossen vor seit Veröffentlichung von *Fasc. III* (305–510). Paris 1902, welcher u. A. besonders durch die Behandlung der byzantinischen Einflüsse auf das Rumenische Aufmerksamkeit verdient.

II. Orts- und Völkerkunde, Kulturgeschichte, Folklore. — Einige Reiseschilderungen aus dem christlichen Osten haben mehr oder weniger ein Anrecht auf Beachtung auch seitens der wissenschaftlichen Forschung. Kaum gilt dies allerdings von S h a w *A visit to the cedars of Lebanon* P. E. F. 1904, 137–141, dem Wiederab-

druck einer schon früher einmal veröffentlichten durchaus belletristischen Skizze. Nicht minder sind die Bücher von Schmidtke *Das Klosterland des Athos.* Leipzig 1903 (167 S. mit 16 Abb.) und von Rohrbacher *Vom Kaukasus zum Mittelmeer. Eine Hochzeits- und Studienreise durch Armenien.* Leipzig-Berlin 1903 (VIII, 224 S. mit 42 Abb. im Text) zunächst für ein weiteres Publikum berechnet. Doch wird auch der Fachgelehrte sie wohl nicht ohne jeden Nutzen, gewiss nicht ohne Genuss zur Hand nehmen. Entschieden auf wissenschaftlichem Boden steht Anderson mit seinen *Studia Pontica. I. A journey of exploration in Pontus.* Brüssel 1903 (104 S. mit 9 Karten), einem Reisebericht der durchgängig auch die historische Geographie des besuchten Gebietes für die byzantinische Periode berücksichtigt. Auch wird man mit Interesse die Angaben verfolgen, die Raad رحلة علمية من اديس ابابا الى النيل *(Expédition scientifique d'Adis Ababa au Nil)* M. VII 252–256. 570–574 über eine von Viconte de Bourg de Bozas 1902 unternommene Studienreise macht. — Als eine gute geographische Gesamtarbeit ist die *Neue Ausgabe* von Nikolaïdes' *Makedonien.* Berlin 1903 (267 S.) zu begrüssen. Eine Spezialschrift hat Chalikiopulos über *Sitia, die Osthalbinsel Kretas.* Berlin 1903 (VIII, 138 S. mit 3 Tafeln und 3 Abb.) in den *Veröffentlichungen des Instituts für Meereskunde und des geographischen Instituts an der Universität Berlin* (Heft. 4) geboten. Miller *The name of Santa Maura* in *The English Historical Review* XVIII 513 f. bringt aus dem 14 Jahrh. Belege der Bezeichnung S. Maura für Leukas bei. Wieder mehr populärer Natur ist, was P. Marie Joseph Carme unter dem Titel حيفا : ماضيها ومستقبلها *(Caïffa: son passé et son avenir)* M. VII 68–73 uns zu sagen hat. — Speziell zur physikalischen Geographie ist für das Libanongebiet auf die Aufsätze von Lammens لبنان انجاده واغواره *(L'Orographie du Liban)* ebenda 170–174. 219–225, مياه لبنان ورسم مجاريها *(L'Hydrographie du Liban)* ebenda 320–325. 361–365 und رسم المجارى النهرية فى لبنان *(Hydrographie fluviale du Liban)* ebenda 462–469. 512–517 (mit Abb.) hinzuweisen, welche von dem Gebirgssystem desselben und dem System seiner Wasserläufe ein übersichtliches Bild geben. Dagegen hat Schnöbel *Die Verkehrswege und Ansiedlungen Galiläas in ihrer Abhängigkeit von den natürlichen Bedingungen* Z. D. P. V. XXVII 1–56 gut behandelt. — Auf Palästina bezieht sich auch was wir an meteorologischen Beobachtungen zu verzeichnen haben: Datzis *Meteorological observations taken in Jerusa-*

lem P. E. F. 1904. 161 f. und Mastermans *Observations on the dead sea level* ebenda 83–95, bezw. dessen *Dead sea observations* ebenda 163–168. — Für die Kunde der heiligen Stätten Jerusalems und des gelobten Landes, sowie des Sinaï hat Papadopulos-Kerameus Ὀκτὼ ἑλληνικαὶ περιγραφαὶ τῶν ἁγίων τόπων ἐκ τοῦ ιδ', ιε' καὶ ις' αἰῶνος, Band XIX der Veröffentlichungen der russischen Palästinagesellschaft (Православный Палестинскій Сборникъ) neues und hochinteressantes Quellenmaterial zugänglich gemacht. Einer älteren einschlägigen Hauptquelle, der s. g. *peregrinatio Silviae*, deren wahre Urheberin neuerdings in einer Spanierin Eucheria oder Etheria gesehen werden will, sind die Ausführungen von Bouvy *Le pèlerinage d'Euchéria* R. Aug. II 514–522 und *Euchéria et Silvia* R. Aug. III 80–83 gewidmet. Ueber *La pietra di Cana e l'itinerario del così detto anonimo di Piacenza* verbreitet sich Grisar C. C. 18. XI 600–609. Von Wilsons wertvollen Untersuchungen *Golgotha and the holy sepulchre* ist P. E. F. 1904. 26–41 ist der Schluss (mit einer Tafel und mehreren Textabb.) erschienen. Zu Gunsten der Authentizität der traditionellen Kreuzigungs- und Begräbnisstätte des Herrn werden dieselben stets sehr erheblich ins Gewicht fallen. Nicht unbedingt wird man ein ähnliches Urteil über Arb-Arétas *Question de topographie palestinienne. L'authenticité du prétoire et du chemin de la croix* aussprechen können, einen in *L'Université catholique* XLIV 52–74 erschienenen Aufsatz, welcher sich mit den einschlägigen Aufstellungen von Barnabé d'Alsace auseinandersetzt. Dieser Letztere selbst hat uns an dem Buche *Le tombeau de la sainte Vierge à Jérusalem.* Paris 1903 (XX, 302 mit 13 Tafeln) mit einer weiteren Frucht seines unermüdlichen Fleisses beschenkt. Einen recht lehrreichen Beitrag zur historischen Topographie Palästinas bezeichnet es auch, wenn Hilgenfeld *Emmaus* Z. W. T. XXVII 272–275 Ἐμμαοῦς als המעז (Festung), bezw. das Οὐλαμμαοῦς des *cod. D* als עלם מעז (ehemals Festung) deutet und im Zusammenhang damit den biblischen Flecken in dem 30 Stadien von Jerusalem entfernten Ort wiedererkennt, den nach Fl. Jos. *bell. Iud.* VII 6 § 6 Vespasianus mit 600 Veteranen besiedelte. Der Kuriosität halber muss schliesslich die von einem Ungenannten *The strange finding out of Moses his tombe* P. E. F. 1904. 142–148 wieder abgedruckte erste Hälfte eines 1657 erstmals erschienenen Berichtes über die angebliche Entdeckung des Mosesgrabes am Nebo erwähnt werden. — Der

Volkskunde des christlichen Ostens kommt einmal die Fortsetzung von Baldenspergers lehrreicher Darstellung *The immovable East* P. E. F. 1904. 49–57. 128–136 zugute. Eine Veröffentlichung von Macalister und Masterman unter dem Titel *Occasional papers on the modern inhabitants of Palestine* handelt sodann ebenda 150–160 zunächst über die im heutigen Palästina üblichen Personennamen. Hauptsächlich hierher gehört um der Schilderung der gegenwärtigen Zustände willen, welche im Vordergrunde steht, auch das auf gediegener Kenntnis beruhende Buch von Leist *Das georgische Volk.* Dresden 1903 (VIII, 328 S.). — Auf dem Gebiet der Kulturgeschichte wird Niemand ohne Genuss die Ausführungen von Naegele *Johannes Chrysostomos und sein Verhältnis zum Hellenismus. II. Chrysostomos und die klassischen Studien* B. Z. XIII 92–113 lesen. Ein höchst reizvolles Thema in warmer und anziehender Weise behandelnd, führen sie uns den Goldmund als einen echten Hellenen im christlichen Kleide vor. Mehr als ein Fragezeichen wird man hingegen zu der indessen zweifellos sehr geistreichen und anregenden Gegenüberstellung *Byzantinische Kultur und Renaissancekultur* zu machen haben, die ein Vortrag von Neumann Berlin 1903 (42 S.) durchführt. Die Eigenart und die Bedingungen des Fortlebens der Antike im Byzantinischen sind hier nicht genau genug gewürdigt, wodurch denn der Hinweis auf die Verhältnisse des Ostens bei dem an sich so sehr gerechtfertigten Versuche, die Bedeutung der Antike für die italienische Renaissancekultur auf ihr richtiges Mass zurückzuführen, wesentlich an überzeugender Kraft einbüsst. — *Macedonian Folklore* hat schliesslich Abbott in einem inhaltreichen Buche Cambridge 1903 (XI, 372 S.) behandelt. Dem Volksglauben, der Volksfrömmgkeit und dem volkstümlichen Festbrauche Russlands sind gewidmet der Aufsatz eines Ungenannten Колокольный звонъ въ народныхъ вѣрованiяхъ (Das Glockengeläute nach dem Volksglauben). Str. 1903. II 975 ff. und derjenige von A. L. Народное чествованіе св. Николая Чудотворца (Der volkstümliche Kult des hl. Nikolaos des Wundertäters) ebenda 695–704. Volkstümliche Festbräuche u. A. auch der slavischen Welt im allgemeinen schildert Brojakovsky Новый годъ въ древности и теперь (Neujahr im Altertum und jetzt) Str. 1904. I 5–15, solche Rumeniens Bodnarescul *Einige Weihnachts- und Neujahrs-Bräuche der Rumänen.* Czernowitz 1903 (27 S.).

III. Geschichte. — Die Urkundenpublikation, in deren Zeichen die geschichtswissenschaftliche Litteratur der Gegenwart im allgemeinen in so hohem Grade steht, beginnt mehr und mehr auch für den christlichen Orient gepflegt zu werden. Von der Bayerischen Königl. Akademie der Wissenschaften ist der *Plan eines Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der Neuzeit.* München 1903 (124 S.) vorgelegt worden. Urkunden des konstantinopolitanischen Patriarchates hat aus einem Klosterarchiv des Athos Lavriotes unter dem Titel Πατριαρχικὰ γράμματα ἐκ τῶν ἀρχείων τῆς ἱερᾶς μονῆς Μεγίστης Λαύρας E. A. 1903. 507; 514-516; 522-524 und 1904. 34 ff. veröffentlicht. Aus einem anderen publizierte Petit *Actes de l'Athos. I. Actes de Xenophon.* Petersburg 1903 (112 S.). Dokumente aus den Jahren 1083, 1300–1338, 1784, 1819 und 1839. Für die peloponnesische Kirchengeschichte der Jahre 1700–1814 interessante Dokumente bilden den Inhalt eines heute im Privatbesitz befindlichen Protokollbuches, das bei Bee Ἔκφρασις κώδικος τῆς μητροπόλεως Μονεμβασίας καὶ Καλαμάτας im Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος 1903. 186–208 behandelt ist. Die Zeit der lateinischen Herrschaft im Gebiet des ägäischen Meeres beleuchten die von Zerlentes B. Z. XIII 163–157 herausgegebenen lateinischen Γράμματα Φράγκων δουκῶν τοῦ Αἰγιαίου πελάγους (͵αλγ′–͵αφξδ′), meist Schenkungsurkunden, von *duces* der Familien Dacoronia und Crispo herrührend. Eine byzantinische Urkunde vom Jahre 1445 oder 1446 veröffentlicht und erläutert an dem griechischen Urtext und der lateinischen Uebersetzung einer interessanten Reliquienauthentik van den Gheyn *Une lettre de Grégoire III, patriarche de Constantinople, à Philippe le Bon, duc de Bourgogne.* Antwerpen 1903 (26 S. mit einer Tafel). Besonders verdienstlich sind sodann Beccaris *Notizia e Saggi di documenti inediti riguardanti la Storia di Etiopia durante i secoli XVI, XVII e XVIII.* Rom 1903 (X, 520 S. mit 8 Facsimilia und 2 Karten), eine Publikation, über deren Bedeutung und reichen Inhalt ein Ungenannter unter dem Titel *Per la Storia dell'Abissinia nei secoli XVI, XVII e XVIII* c. c. LV 2. 79–84 ein grösseres Publikum orientiert. Speziell der Geschichte der katholischen Kirche in Rumenien kommen Jorgas *Studii si documente cu privire la istoria Romînilor* (Studien und Dokumente zur rumenischen Geschichte) I–III. Bukarest 1901 (XLIX 563 und LXXXI, 104 S.) zugute. Mit dem südslavischen Urkundenwesen befasst sich Jireček *Die mittel-*

alterliche Kanzlei der Ragusaner A. S. Ph. XXVI 161–214. Endlich sei hier des Auszuges aus einem zeitgenössischen Briefe gedacht, der bei Lammens *Un commentaire inédit sur la bagarre au S.-Sépulcre en 1698* R. O. C. IX 144 f. gedruckt ist — Der Profangeschichte auch des Ostens musste naturgemäss ein gewisser Raum gegönnt werden bei Blanchet-Coutain *Histoire romaine et histoire du moyen-âge jusqu'au Xe siècle.* Berlin (452 S. mit einer Gravüre und Karten) und bei Ness Myers *Mediaeval and modern history. I. The middle ages.* Boston 1902 (X, 454 S.), Büchern, neben denen noch der von Karolides besorgten 4 Aufl. von Parregopulos' Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους. Athen 1903 gedacht sei. In weit höherem Grade ist nach dieser Seite hin aber für uns die zusammenfassende Darstellung der politischen und sozialen Entwicklung des byzantinischen Reiches beachtenswert, die Grenier *L'empire byzantin; son évolution sociale et politique.* Paris in 2 Bdd. (XXXIII, 344 und 295 S.) versucht hat. Ergänzend stellen sich neben dieselbe einige wenige Spezialarbeiten. Das Buch von Martroye *L'occident à l'époque Byzantine. Goths et Vandales.* Paris (XII, 626 S.) würde freilich das christlich-orientalische Studiengebiet nur sehr mittelbar berühren, auch wenn nicht die ungenügende Litteraturkenntnis, die politisch-nationale Beschränktheit und der Mangel historischen Geistes, von denen es ein trauriges Zeugnis ablegt, jede ernste wissenschaftliche Forschung berechtigten, über dasselbe zur Tagesordnung überzugehen. Bei Nöldeke *Die Aufhebung des Chrysargyrums durch Anastasius* B. Z. XIII 135 wird alsdann lediglich diese Massnahme der frühbyzantinischen Finanzgeschichte gegen Mommsen nach der s. g. Chronik des Josua Stylites richtig auf 497/98 n. Ch. datiert. Bedeutsamer sind das Buch von Evangelides Ἡράκλειος ὁ αὐτοκράτωρ τοῦ Βυζαντίου καὶ ἡ κατὰ τὸν ζ' μ. Χ. αἰῶνα κατάστασις τοῦ Βυζαντιακοῦ κράτους. Odessa 1903 und die farbenreichen Bilder, die im Rahmen zweier Frauenleben Diehl *Deux impératrices de Byzance. I. La bienheureuse Théodora. II. Zoé la Porphyrogenète* in *La Grande Revue* VII N°. 6. 490–523. N°. 7. 54–83 von der Zeit des Emporkommens und von derjenigen des Unterganges des makedonischen Kaiserhauses entwirft. Eine ausgezeichnete Studie ist auch von Guda Τὸ ναυτικὸν τοῦ Βυζαντίου κατὰ τὸν δέκατον αἰῶνα. Athen (27 S.) auf Grund der Taktik Leons und des Zeremonienbuches der Geschichte des byzantinischen Kriegsmarinewesens gewidmet worden. Von der byzantinischen zur slavischen Profan-

geschichte führt Stanojević *Byzantiner und Serben. I. Die Balkanhalbinsel bis zum 7 Jahrh.* Neusatz 1903 (VI, 242 S.) hinüber. Zur rumenischen sind anzuführen der Schluss der Arbeit von Bogdan *Ueber die rumenischen Knesen* A. S. Ph. XXVI 100–114 und die Aufsätze von Erbiceanu *Istoria veche a Românilor de la Traian până la II-lea descalecat* (Altrumenische Geschichte von Traianus bis zur zweiten Kolonisation) B. O. R. 1903. 964–978. 1904. 1048–1101. Die armenische fördern zwei treffliche, gegenseitig sich ergänzende Arbeiten: Thopadschian *Armenien vor und während der Araberzeit* Z. A. Ph. II 50–71 und Ghazarian *Armenien unter der arabischen Herrschaft bis zur Entstehung des Bagratidenreiches* ebenda 149–225. Auch als Dissertation Strassburg 1903 (87 S.) erschienen, verdient namentlich die Letztere durch ihre musterhafte Aufarbeitung des armenischen wie des arabischen Quellenmaterials alles Lob. Endlich ist von einer gross angelegten *Geschichte Russlands unter Nikolaus I* von Schiemann der einleitende *I Bd. Kaiser Alexander I und die Ergebnisse seiner Lebensarbeit.* Berlin (X, 637) ans Licht getreten. — Zu kirchengeschichtlichen Arbeiten übergehend haben wir zunächst den Schluss der 9 Aufl. von Kraus *Histoire de l'église. Edition française par* Godet *et* Verschaffel. II. III. Paris (604, 599 und 91 S.), ein Hilfsmittel für Studienzwecke an Schubert *Grundzüge der Kirchengeschichte. Ein Ueberblick.* Tübingen (III, 304 S.) und das *Lehrbuch der Kirchengeschichte* von Marx. Trier 1903 (XII, 785 S.) zu erwähnen, dessen Schwächen durch unleugbare Vorzüge allerdings kaum vollständig aufgewogen werden. Lediglich zu registrieren vermögen wir den recht kurzen Essay von Knox Mitchell *Eastern Christendom* A. J. T. VIII 92–94. Wenig mehr als er bieten dürfte, erhalten wir für die ersten vier Jahrhunderte bei Delaisi *L'Église et l'empire romain de l'étable de Bethléem au dôme de Sainte Sophie.* Paris (96 S.), Besseres bei Green *A handbook of Churchhistory. From the apostolic era to the dawn of the Reformation.* London (XII, 628). An Harnacks *Mission und Ausbreitung* knüpft Vedder *The early christian Church* A. J. T. VIII 164–172 an. Die orthodoxen, audianischen und arianischen Gothengemeinden des 4 Jahrh.s behandelt Zeiller *Les chrétientés Gothiques d'Orient jusqu'à l'époque des invasions barbares* B. 2. VI 134–146, eine der hervorragendsten Erscheinungen in den dogmatischen Kämpfen des 4 Jahrh.s Lichtenstein *Eusebius von Nikomedien. Versuch*

einer Darstellung seiner Persönlichkeit und seines Lebens unter besonderer Berücksichtigung seiner Führerschaft im Arianischen Streite. Halle 1903 (VIII, 104 S.), die drei grossen Kirchenlehrer Basileios, Gregorios von Nazianz und Chrysostomos K y r i a k o s Οἱ τρεῖς μεγάλοι ἱεράρχαι R. J. T. XI, 805 ff. Zur syrischen Kirchengeschichte verzeichnen wir einmal die Dissertation von P e i s k e r *Severus von Antiochien. Ein kritischer Quellenbeitrag zur Geschichte des Monophysitismus.* Halle 1903 (60 S.), die Skizze von D u v a l *Histoire de l'Église Nestorienne* J. S. 1904. 109–118 sowie die Biographie eines bedeutenden maronitischen Bischofs des 18 Jahrh.s, die M a n a c h e المستطرفات في حياة جرمانوس فرحات *(Notice historique sur l'évêque Germanos Farhat. – † 1732)* M. VII 49–56. 105–111. 210–219 geboten hat. Auch die Nachricht, welche ein Ungenannter unter dem Titel *Una nuova chiesa Maronita a Giaffa* C. C. LV 2. 251–254 über die Entwicklung der maronitischen Pfarrei von Jaffa und die Grundsteinlegung zu einer neuen Kirche derselben giebt, mag an dieser Stelle Erwähnung finden. Erfreuliches liegt zur Geschichte der georgischen Kirche vor. P a l m i e r i *La chiesa Georgiana e le sue origini* B. 2. VI 17–25. 117–124 bietet eine Uebersicht der Quellen zur Geschichte ihrer Anfänge. Diese werden auch in dem schon erwähnten Buche von L e i s t *Das Georgische Volk* 98–111 gut behandelt, wie denn überhaupt hier die Schilderung der gegenwärtigen Zustände auf einer Orientierung über die voranliegende Entwicklung ruht. Eine allgemeine Orientierung mit besonderer Berücksichtigung liturgischer Dinge bietet N i l l e s *Aus Iberien oder Georgien. Nova et Vetera* Z. K. T. XXVII 652–683. Endlich hat die Geschichte des Katholizismus in Georgien in georgischer Sprache selbst eine Gesamtdarstellung gefunden bei T a m a r a t a *Istoriia katholikobisa kathveltha choris namdvil sabuthebis scemotanith ela ghanum artebith XIII sankunidvan vidre XX saubunemde* (Geschichte des Katholizismus bei den Georgiern mit Ausgabe und Erläuterung authentischer Dokumente vom 13 bis 20 Jahrh.) Tiflis 1902 (844, XII S.), von welchem Buche alsdann wiederum P a l m i e r i *Una storia del cattolicismo in Georgia* B. 2. VI 237–242 eine ausführliche Inhaltsangabe zu veröffentlichen begann. Die spätere griechische Kirchengeschichte anlangend, hat P a p a d o p u l o s Βιβλιογραφικὸν σημείωμα περὶ Κυρίλλου τοῦ Λουκαρέως in den N°' 1489 f. der Νέα Ἡμέρα 1903 auf Grund neulich publizierter Briefe des kalvinisierenden Patriarchen von Konstantinopel dessen Orthodoxie zu verteidigen gesucht. Einem vom Glor-

ienscheine des Martyriums umgebenen Nachfolger desselben, der 1821 türkischem Fanatismus zum Opfer fiel, ist von Preobrajensky die höchst gediegene biographische Studie der Jugendjahre von Григорій V, патріархъ Константинопольскій (Gregorius V, Patriarch von Konstantinopel): Pr. S. 1904. 447–491 gewidmet worden. Einige Arbeiten zur russischen Kirchengeschichte betreffen gleichfalls die neuere, ja die neueste Zeit. Wir nennen Titlinov Разборы духовного сословія при Императрицѣ Аннѣ Іоанновнѣ (Untersuchung der russischen religiösen Verhältnisse unter der Kaiserin Anna Joannovna) Khr. Tcht. 1904. 122–142. 266–286. 432–446, Kharlampovitch Архим. Макарій Глухаревъ, основатель Алтайской миссіи, и его пребываніе въ Казани (Archimandrit Makarios Glukharev, der Gründer der altaïschen Mission: Sein Aufenthalt in Kazan) Pr. S. 1904. 205–230 und Vasilevski Государственная система дописній къ старообрядческому расколу въ царствованіе Императора Николая I (Die offiziellen Beziehungen der Regierung zum Schisma der Altgläubigen unter der Regierung Kaiser Nikolaus' I) ebenda 231–246. 339–355. 542–548. Bezüglich der Geschichte der rumenischen Kirche führt wenigstens in das 17 Jahrh. Dobrescu *Un archiereu grec mitropolit la Români din Ardeal* (Ein griechischer Erzbischof als rumenischer Metropolit in Transylvanien) B. O. R. 1903. 887–900 durch eine Schilderung der Wirksamkeit des Kirchenfürsten Joseph Budai von Piskincz zurück. Vom 18 zum 19 Jahrh. geleitet uns hier Erbiceanu mit den beiden monographischen Aufsätzen *Patriotismul Mitrop. Veniamin Costache* (Der Patriotismus des Metropoliten Benjamin Costache) ebenda 741–748 und *Câte-va cuvinte asupra Mitropolitului Gavriil Banulescu* (Einige Worte über den Metropoliten Gabriel Banulescu) ebenda 841–849. Einen zusammenfassenden Ueberblick über die Entwicklung des 19 Jahrh.s geben dagegen seine *Note asupra istoriei Bisericesti a Românilor pentru secolul al XIX-lea* (Notizen über die rumenische Kirchengeschichte im 19 Jahrh.) B. O. R. 1903. 989–1005; 1904. 1119–1133. Einen Rückblick auf die Wirren von Uskub hat schliesslich nach dem Tode des serbischen Metropoliten Firmilian ein Ungenannter in der Konstantinopolitanischen Korrespondenz der C. C. LV 1. 756 S. geworfen. — Unter den jüngsten Arbeiten zur Geschichte der Beziehungen zwischen christlichem Abendland und Morgenland befinden sich einige besonders beachtenswerte Numern. Jalabert *Les colonies chrétiennes d'Orientaux en Occident du Ve au VIIIe*

siècle R. O. C. IX 96–106 freilich bietet nur eine kürzere Zusammenfassung der von uns in einem früheren Litteraturbericht rühmend hervorgehobenen einschlägigen Untersuchungen von Bréhier. Recht allgemeiner Art sind ferner die Ausführungen von Le Grand *Les pèlerinages en terre sainte au Moyen-Age* R. Q. H. XXXVII 383–402, durchaus populär gehalten auch diejenigen von Antoniu Ὁ ἐν Ἰταλίᾳ ἑλληνόρυθμος Καθολικισμός Κ. Ε. II 474 ff. 505 ff. 518 f. 533–536. 668. Als ein Werk echter Gelehrsamkeit muss dagegen dasjenige Popovs Латинская іерусалимская Патріархія эпохи крестоносцевъ (Das lateinische Patriarchat von Jerusalem im Zeitalter der Kreuzzüge). Petersburg 1903. 2 Bde. (VIII, 440 und IV, 322 S). unumwunden anerkannt werden, obgleich sein hoher Wert einigermassen dadurch getrübt wird, dass eine völlige Freiheit von Zügen konfessionell-polemischer Tendenz in der Darstellung nicht erzielt wurde. Aus Lindners *Weltgeschichte seit der Völkerwanderung. III. Vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ende der Konzile. Die abendländisch-christliche Kultur. Anfänge einer neuen Zeit.* Stuttgart-Berlin 1903 (X, 592 S.) sind ferner die Ausführungen über die Wirkungen der Kreuzzüge wert, nicht unbeachtet zu bleiben. Hingegen ist bei Rocholl *Bessarion. Studie zur Geschichte der Renaissance.* Leipzig (XI, 239 S.) der grosse Kardinal zumal nach der Seite seiner kirchlichen Tätigkeit hin auch nicht im entferntesten gerecht gewürdigt. Die Geschichte späterer abendländischer Herrschaft im Osten betreffen die Veröffentlichungen von Gerola *La dominazione Genovese in Creta.* Rovereto 1902 (44 S.) und von Terlinden *Les dernières tentatives de Clément IX et de la France pour secourir Candie contre les Turcs (1669) d'après les correspondances des nonces de Paris, de Madrid et de Venise* R. H. E. V 47–75. In das Gebiet der eingentlichen Unionsgeschichte schlagen in gewissem Sinne die beiden zur maronitischen Kirchengeschichte namhaft gemachten Arbeiten sowie für Georgien das Werk Tamaratas ein. Weiterhin ist auf demselben für die ruthenische Kirche die französische Uebersetzung eines ausgezeichneten aber bislange im originalen polnischen Sprachgewande weiteren Kreisen nicht zugänglichen Werkes zu verzeichnen an Likowski *Union de l'église grecque-ruthène en Pologne avec l'Église romaine, conclue à Brest, en Lithuanie, en 1586.* Paris 1903 (XXIV, 520 S.). Nicht minder quellenmässig und darum in hohem Grade verdienstvoll ist die streng wissenschaftliche Darstellung, welche bei Bielokurov Юрій Крижаничъ въ Россіи по новымъ

документамъ (Juri Krijanitch in Russland nach neuen Dokumenten). Moskau 1902 (210, 305 S.) dem Wirken des begeisterten römisch-katholischen Panslavisten des 17 Jahrh.s und seinen Plänen zur Katholisierung Russlands zuteil wird. Die Geschichte der Union der Rumenen Transylvaniens mit Rom behandelt bis zur grossen Unionssynode des Jahres 1700 Pop *La unirea bisericei romanesci* (Die Union der rumenischen Kirche). 1. Jezvin 1903 (75 S.). Die Verdienste des heimgegangenen Papstes in Sachen der Kirchenunion würdigt in gedrängtem Ueberblick De Meester *Leone XIII e la chiesa greca.* Rom (34 S.). Einige Bemerkungen über die orientalische Missionstätigkeit der Dominikaner sowie eine Lebensskizze des am 17 April 1903 konsekrierten Weihbischofs von Smyrna Domenico Marengo O. Pr. bietet ein Ungenannter in der Konstantinopolitanischen Korrespondenz der C. C. LV 2. 760 f. Ein anderer Ungenannter kann unter dem Titels Πρόοντα τῆς καθολικῆς ἰδέας ἐν Σύρῳ K. E. II 568–571 über lokale Fortschritte der Unionsbewegung berichten. Ein dritter hat leider in der rumenischen Korrespondenz der C. C. LV 2. 245–251 über bedauerliche Feindseligkeiten zu berichten, denen sich die katholische Kirche seitens der rumenischen Orthodoxie ausgesetzt sieht. Dem Verhältnis der russischen Kirche zum Protestantismus ist der Artikel von Sokolov Откликъ на призывъ (Antwort auf einen Appell) B. V. 1904. I. 484–521, ihrem Verhältnis zum Altkatholizismus derjenige von Svietlov Старокатолическій вопросъ въ его новомъ фазисѣ (Die altkatholische Frage in ihrer neuen Phase) ebenda 281-316 gewidmet. Die Aufforderung des ökumenischen Patriarchen Joachim III zu einem Zusammenschluss der christlichen Kirchen und die ihr zuteil gewordenen Beantwortungen sind mehrfach besprochen worden. Wir nennen A. Palmieri *La lettera di Gioacchino III sull' unione delle Chiese, e la risposta delle chiese autocefale* B. 2. VI 95 ff., wo zunächst die Antwort des Patriarchats Jerusalem behandelt wird, den anonymen Aufsatz Ἡ ἀπάντησις τῶν αὐτοκεφάλων ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν εἰς τὴν περὶ ἑνώσεως ἐγκύκλιον τοῦ πατριάρχου Ἰωακεὶμ τοῦ Γ' K. E. II 519 ff. 589 ff. sowie die Bemerkungen zweier weiterer Ungenannter in der griechischen Korrespondez der C. C. LV 1. 627–630. 632 f. und in ihrer Konstantinopolitanischen Korrespondenz LV 1. 757 ff. Zur Protektoratsfrage sei auf Aubes *Le protectorat religieux de la France en Orient.* Toulouse (XVI, 221 S.) aufmerksam gemacht. Behandelt ist dieselbe auch, zusammen mit den Rechtsverhältnissen der übrigen christlichen Kommunitäten,

besonders aber der Lateiner in der Türkei, durch v. Mülinen *Die lateinische Kirche im türkischen Reiche,* von welcher Schrift eine 2 *vermehrte Auflage.* Berlin 1903 (64 S.) vorliegt. — Zur Konziliengeschichte des Ostens haben wir lediglich die durch gute Erläuterungen begleitete Textpublikation von Serruys *Les actes du concile iconoclaste de l'an 815* in den *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 1903. 345–351 zu nennen. — Etwas zahlreicher sind die neuesten Arbeiten zur Geschichte seines Mönchtums. Die Anfänge beleuchten Hanay *The spirit and origin of christian monasticism.* London 1903 (XXIV, 307 S.) sowie Preuschen durch den endgiltigen Nachweis, dass in gewissen Erscheinungen des Serapisdienstes zu Unrecht eine Vorstufe christlichen Reklusentums gesehen werden wollte, *Mönchtum und Serapiskult. Eine religionsgeschichtliche Abhandlung. 2 Ausgabe.* Giessen 1903 (38 S.). Einer gerechten Würdigung der Askese des alten ägyptischen Mönchtums kommt der *Die Achtlasterlehre des Evagrius Pontikus und die griechische Philosophie* in ihrem Verhältnis zu einander behandelnde Aufsatz von Schiewietz K. LXXXIII 311–322 zugute. Die Forschungen Leipoldts über dasselbe und seinen Heros Šenûte hat .Crum *A Study in the history of Egyptian monasticism* J. T. St. V 129–133 zum Gegenstande eines Referates gemacht. Die Geschichte des Athosmönchtums hat einmal einleitend Schmidtke in dem bereits zitierten Buche *Das Klosterland des Athos* im Ueberblick vorgeführt. Die ausführlichere Darstellung des Gegenstandes durch Blachos Ἡ χερσόνησος τοῦ ἁγίου ὄρους Ἄθω καὶ αἱ ἐν αὐτῷ μοναὶ καὶ οἱ μοναχοὶ πάλαι καὶ νῦν. Bolos 1903. (376 S.) wird unten näher besprochen werden. Noch umfangreicher und eingehender ist diejenige von Smyrnaki Τὸ ἅγιον Ὄρος. Athen 1903 (703 S. mit einer Karte). Doch steht sie an wissenschaftlichem Karakter dem Buche des hagioritischen Mönches nach. Einen Abriss der Geschichte der einzelnen Xenophonslaura gab Petit in seiner schon genannten Urkundenpublikation *Actes de l'Athos: I. Actes de Xenophon.* Der Geschichte, den Denkmälern und dem gegenwärtigen Leben der letzten Heimstätte griechischen Mönchtums in Italien hat anlässlich der bevorstehenden Zentenarfeier ein Ungenannter den Aufsatz *La badia di Grottaferrata ed il suo nono centenario* C. C. LV 2. 689–711 gewidmet. Für Armenien ist auf Thopadschian *Die Anfänge des armenischen Mönchtums mit Quellenkritik* Z. K. G. XXV 1–32 hinzuweisen. Kappadokien als Mutterland des armenischen Asketen- und Klosterwesens nachge-

wiesen und die starke Beeinflussung desselben durch den hl. Basileios scharf herausgestellt zu haben, ist das Verdienst der Arbeit. Der Geschichte syrischen Mönchtums kommt endlich ein Beitrag H a r f o u c h e s دير مار يوحنا حراش *(L'ancien couvent de Herache)* M. VII 312-320 zugute. — Das verfängliche Kapitel gegenwärtiger Verhältnisse im Schosse der selbständigen orientalischen Kirchen ist in allerjüngster Zeit glücklicher Weise so gut als gar nicht litterarisch berührt worden. Von russischer Seite ist der sich speziell mit der orthodoxen Kirche der Bukowina und Dalmatiens befassende Artikel von V o s k r e n s k y Изъ церковной жизни православныхъ Славянъ (Das Leben der orthodoxen slavischen Kirchen) B. V. 1904. I 718-740 beigesteuert worden. Von katholicher Seite ist nur die Miszelle von A. P(a l m i e r i) *L'archimandrita Eutimio e la crisi economica del Santo Sepolcro* B. 2. VI 206 f. namhaft zu machen und tief zu beklagen, weil der Verfasser, von gewisser griechischer Seite gegen diesen angeblich leidenschaftlichen Feind der Lateiner erhobene Anschuldigungen sich mit einer gehässigen Leichtherzigkeit zu eigen macht, durch die er dem Prestige der von ihm selbst vertretenen Sache nur sehr wenig dient.

IV. Dogma, Legende, Kultus und Disciplin. — Zwei Arbeiten sind dem Widerhall des Christlichen auf nichtchristlichem Boden gewidmet an denjenigen von C h e ï k h o الاحداث الكتابية فى شعراء الجاهلية *(Les récits bibliques dans la poésie préislamique)* M. VII 530-538. 560-569 und von G a b r i e l i · *Rapporti tra il nuovo Testamento e l'islamismo* B. 2. VI. 78-86, von welchen die Letzere eine von G o l d z i e h e r abhängige Sammlung NTlicher Anklänge in der mohammedanischen Traditionslitteratur nur um sehr wenige neue Numern vermehrt. Nicht mehr als ein Referat über die betreffende Auseinandersetzung zwischen A n a s t a s e C a r m e und L a m m e n s, der wir im vorigen Litteraturbericht zu gedenken hatten, bietet G a b r i e l i auch *Varietà Poliglotte. III. Chi furono i Rakusiti?* B. 2. VI bezüglich des christlichen oder nichtchristlichen Karakters der Sekte. Von höchstem Werte für die zum Verständnis des ältesten Christentums namentlich des Ostens so unerlässliche Kenntnis des religiösen Synkretismus der Spätantike sind dagegen die Ausführungen, welche R e i t z e n s t e i n *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Litteratur.* Leipzig (VIII, 382 S.) an eine kritische Ausgabe der Hermetischen Schriften bezüglich der religionsgeschichtlichen Stellung, der Ent-

wicklung und des Einflusses der Sekte knüpft, aus deren Schoss jene hervorgingen. – Eine Reihe ziemlich zahlreicher dogmengeschichtlicher Arbeiten, welche wir nächsthin zu registrieren haben, eröffnet am passendsten die 3 Auflage von Werners *Dogmengeschichtlichen Tabellen.* Gotha 1303 (IV, 45 S.). Eine einschlägige Quellenpublikation wird sodann an Michalcescus Θησαυρός τῆς ὀρθοδοξίας *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche.* Leipzig (314 S.) kurz besprochen werden. An Gesamtdarstellungen bezüglich einzelner Lehren nennen wir zunächst das umfangreiche Werk von Béquinot *La très sainte Eucharistie. Exposition de la foi des douze premiers siècles de l'Église sur le dogme de la présence réelle d'après les écrits des Pères.* Paris 1903. 2 Bde. (XI, 544 und XXI, 556 S.), die Erörterung über die ältesten christlichen Vorstellungen vom Schicksal der Seele unmittelbar nach dem Tode bei Leblanc *Entre la mort et la parousie avant Origène* in den *Annales de la philosophie chrétienne* CXLVII 386–403, die erfreuliche russische Arbeit von Pisarev Бракъ и дѣвство при свѣтѣ древнехристіанской святоотеческой письменности (Ehe und Jungfräulichkeit im Lichte der altchristlichen Väterlitteratur) und die Fortsetzungen von Malatakes Περὶ τῆς σημασίας τῆς Διὰ προθέσεως ἐν τῇ ἐκπορεύσει τοῦ ἁγίου πνεύματος K. E. II 492 ff. 502–505. 526 ff. 542 ff. 586 f. 597 ff. Weiterhin hat der fünfzigste Jahrestag der Verkündigung des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis Marias zu mehreren hierhergehörigen Arbeiten angeregt. Aus den orientalischen Liturgien sucht Cheïkho الحبل بلا دنس والطوائف الشرقية *(L'Immaculée Conception et les rites orientaux)* M. VII 395–411, aus den mariologischen Epitheta in den Schriften der griechischen Väter de Meester *Le dogme de l'Immaculée Conception et la doctrine de l'Église grecque* R. O. C. IX 1–16 weiteres Material zum Traditionsbeweise der Lehre zu gewinnen. Ungleich mehr ist aber an Arbeiten über die gesamte Theologie oder über bestimmte Lehren einzelner Persönlichkeiten oder Parteien zu verzeichnen. Bei Wurm *Cerinth ein Gnostiker oder Judaist?* T. Q. S. LXXXVI 20–37 wird der "Erzketzer" als ein Ebionit erwiesen, aus dem erst Irenaeus misverständlicher Weise einen Gnostiker gemacht habe. Auf die Urzeit beziehen sich ferner die beiden Aufsätze von Schweitzer *Der Barnabasbrief über Glaube und Werke* K. LXXXIV 273–304 und *Polycarp von*

Smyrna über die Erlösung und Rechtfertigung T. Q. S. LXXXVI 91–109. *Die Valentinianer* betitelt sich eine populäre Darstellung eines der gnostischen Lehrsysteme die in zwei Teilen, bearbeitet von Peithmann, Bitterfeld 1903 (16, 16 S.) erschienen ist. *Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreiheit* hat eine Dissertation von Bauer Leipzig 1903 (60 S.) zum Gegenstand, während bei Pohlenz *Die griechische Philosophie im Dienste der christlichen Auferstehungshoffnung* Z. W. T. XLVII 241–250 die von Athenagoras beliebte Begründung der Lehre von der Auferstehung des Fleisches und die Nachwirkung derselben in der vornicänischen Litteratur dargestellt wird. *The Christology of Clement of Alexandria* behandelt Ermoni J. T. St. V 123–126 in der Form einer Gruppierung der wichtigsten einschlägigen Aeusserungen des Kirchenvaters nach bestimmten Gesichtspunkten. Popov Религіозный идеалъ св. Аѳанасія (Das religiöse Ideal des hl. Athanasios) B. V. 1904. I 388–483 schildert die Lehre des Heiligen über die Vereinigung des Menschen mit Gott und deren Zusammenhang mit dem Neuplatonismus. Eine rumenische Arbeit von Demetrescu *Arie, Arienii si Semiarienii* (Areios, die Arianer und die Semiarianer) B. O. R. 1903. 788–804 ist dagegen der Theologie seiner Gegner im Kampfe um das ὁμοούσιος gewidmet. *Die Theologie des Methodius von Olympus* hat Bonwetsch Berlin 1903 (IV, 173 S.) in zusammenfassender Darstellung untersucht. Bei Schmitt *Die Verheissung der Eucharistie (Joh. VI) bei den Antiochenern Cyrillus von Jerusalem und Johannes Chrysostomos.* Würzburg 1903 (VII, 102 S.) wird die eucharistische Deutung der fraglichen Herrenrede durch die beiden Kirchenväter dargelegt. Die allgemeine Lehre des Goldmundes über die Eucharistie ist in der entgegengesetzten Richtung von altkatholischer und von russischer Seite behandelt worden. Michaud *Saint Jean Chrysostome* R. I. T. XI 39-111 hat nämlich nachzuweisen gesucht, dass bei dem wohl als *doctor eucharisticus* gefeierten Vater der Glaube an eine reale und physische Gegenwart Christi im Altarsakrament fehle. Ponomarev Ученіе Св. Іоанна Златоустого объ Евхаристіи (Die Lehre des hl. Joannes Chrysostomos über die Eucharistie) Pr. S. 1904. 510-528 ist aber diesem Versuche mit Entschiedenheit entgegengetreten. Auch gegen eine Anrufung des Chrysostomos als Zeuge für die Lehre vom Primat Petri glaubte Michaud *L'Ecclésiologie de St. Jean Chrysostome* R. I. T. XI 491–520 gegründeten Einspruch erheben zu können, während andererseits Ponomarev Изъ исторіи

Св. Преданія: ученіе о св. Преданіи св. Василія Великаго (Geschichte der hl. Tradition: die Lehre des hl. Basileios d. Gr. über die hl. Tradition) Pr. S. 1904. 264–278. 318–338 sich auch um die Darlegung der Lehre des Grössten der drei Kappadokier verdient machte und der Rumene Popescu *Invetature lui Grigore de Nazianz despre Trinitate* (Die Lehre des hl. Gregorios von Nazianz über die Trinität) B. O. R. 1904. 1045–1156 sich ein entsprechendes Verdienst bezüglich des ihm befreundeten Nazianzeners erwarb. Vorwiegend eine dogmengeschichtliche Darstellung des Lehrsystemes des Scholastikers der griechischen Theologie bietet schliesslich die Schrift von Dyobuniotes Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός. Athen 1903 (VII, 199 S.). Einige Arbeiten kommen ferner einer Darlegung der offiziellen griechisch- bezw. russisch-orthodoxen Kirchenlehre auf bestimmten Gebieten zugute. Wir nennen die beiden populären Monographien von Kefala Μελέτη περὶ τοῦ μυστηρίου τῆς θείας Εὐχαριστίας. Athen (35 S.) und Μελέτη περὶ μετανοίας καὶ ἐξομολογήσεως. Athen (39 S.), die Dissertation von Matulewicz *Doctrina Russorum de statu iustitiae originalis.* Freiburg i/B. 1903 (V, 237 S.), die Darstellung der orthodoxen Lehre über den Spender des Taufsakramentes durch Petkovitch *Ko ima pravo da vschi sv. Tajnu Krsstenjia* (Wer hat das Recht die hl. christliche Taufe zu spenden). Gl. IV 346 ff., den Versuch einer Zusammenstellung der Schriftlehre über Ehe und Jungfräulichkeit von Papamikhail Ἡ παλαιὰ καὶ νέα Διαθήκη περὶ γάμου καὶ παρθενίας. E. A. 1903. 502 ff. 512 ff. 535 ff. und die Veröffentlichung von Petit *Bulle du patriarche Métrophane sur le mariage* R. O. C. IX 139–143, die nach der Hdschr. *Ottobon. gr. 75* mit einem aus dem Jahre 1565 stammenden Dokument für die griechische Kirchenlehre bezüglich der Ehe bekannt macht. In das Glaubensleben einer seltsamen neueren russischen Sekte werden wir eingeführt durch Grau *Die geheime heilige Schrift der Skopzen (russische Selbstverstümmler). Leidensgeschichte und Episteln des Skopzen-Erlösers. Kritische Ausgabe auf Grund der russischen Drucke in deutscher Uebersetzung.* Leipzig 1904 (78 S.). — Weniges ist neuerdings auf dem Gebiete der christlich-orientalischen Legende an bedeutsamer Forschung geleistet worden. Aziz المجوس: زمن قدومهم لبيت لحم وجنسيتهم *(Les Mages: époque de leur arrivée à Betléhem et leur nationalité)* M. VII 12–18 hat naturgemäss nicht in letzter Linie die einschlägige Tradition auch des Orients, die Meinungen seiner Väter und Kirchenschriftsteller berücksichtigt. Doch handelt es sich durchaus um eine an-

spruchslose Plauderei für nicht zünftige Kreise. Pretentiöser, aber im allgemeinen und ganz speziell für den Orient entschieden ungenügend ist der nämliche Gegenstand bei Kehrer *Die „Heiligen drei Könige" in der Legende und in der deutschen bildenden Kunst bis Albrecht Dürer*. Strassburg (IX, 139 S. mit 13 Autotypien und 11 Lichtdrucktafeln) 1–36. 119 ff. behandelt. Die legendarische Tradition über den Apostel Philippos steht in Rede bei Duhoux *S'agit-il de l'un des douze?* in der *Revue du Clergé Français* XXXVIII 78 ff. Waitz hat *Simon Magus in der altchristlichen Litteratur* Z. NT. W. III 121–143 behandelt. Am bemerkenswertesten ist hier aber wegen der gesunden Grundanschauungen willen, von denen der Verfasser ausgeht, indem er vor allem dem innigen Zusammenhang der so fälschlicher Weise als eine keltische betrachteten Sage mit der orientalischen Liturgie nachspürt, die Schrift von Staerk *Ueber den Usprung der Gralleyende. Ein Beitrag zur christlichen Mythologie.* Tübingen 1903 (57 S.). Dem Gebiete, in welches sie führt, gehört schliesslich auch das Buch von Riant *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*. Paris an, das über die Passionsreliquien des byzantinischen und des Kulturkreises der Kreuzzüge handelt. — Vom Standpunkte der Geschichte der christlich-orientalischen Liturgie die für eine Kenntnis der antiken grundlegende Publikation von Dieterich *Eine Mithrasliturgie*. Leipzig 1903 (X, 230) zu beleuchten, wird, wenn auch etwas verspätet, uns noch eine Besprechung derselben Gelegenheit geben. Eine allgemeine und populär gehaltene Einleitung in das Studium der orientalischen Riten überhaupt hat Frey *Die Riten der katholischen Kirche in ihrem Verhältnisse zu einander* K. LXXXIII 506–526. LXXXIV 117–140 begonnen, eine solche speziell in das Studium des griechischen Ritus Persides in dem ausgezeichneten liturgischen Katechismus Ἑρμηνεία τῶν ἱερῶν τελετῶν τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας. Athen 1903 (180 S.) und in knapper Form Storf *Die Liturgie der griechisch-katholischen Kirche* T. P. M. S. XIII 614–627 vorgelegt. Autoritative Lösungen auf dem Gebiete der russischen Liturgie sich ergebender Schwierigkeiten enthält der 2 Bd. von Markovs Полное собранiе резолюцiй Филарета Митрополита Московскаго (Vollständiger Sammlung der Entscheidungen des Metropoliten Philaretes von Moskau). Moskau (240 S.), während Valmy Ét. 1903. 841–858 einen Ueberblick über *Les livres liturgiques de l'Église russe* auf Grund der Maltzew'schen Uebersetzungen bot, die ihrerseits um eine weitere wichtige Nummer vermehrt wur-

den durch die Publikation *Oktoïchos oder Parakletike der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes. I. Ton 1–4. Deutsch und slavisch mit Berücksichtigung der griechischen Urtexte.* Berlin 1903 (XV, 1270 S.). Eine wertvolle Bibliographie für das Studium serbischer liturgischer Bücher hat Mirosavlcivitch *Srpske veroutchevne knjige y Austro-Ugarskoj u vremenu od 1690–1902 god* (Die serbischen gottesdienstlichen Bücher in Oesterreich-Ungarn 1690–1902). Gl. IV 170–192. 300–309. 377–385 geliefert. Bei einer Einführung in liturgiegeschichtliche Studien durch akademische Seminarübungen werden für die älteste Zeit und den Osten die *Liturgischen Texte zur Geschichte der orientalischen Taufe und Messe im II und IV Jahrh. Ausgewählt von* Lietzmann. Bonn (16 S.) die denkbar besten Dienste leisten. Zur Agape-Frage haben Gillis *The christian Agape* C. U. B. IX 465–508 und Ladeuze *Pas d'Agape dans la première épitre aux Corinthiens* R. B. 2. I 78–81 das Wort ergriffen. Gegen den letztgenannten Forscher ist Funk in den *Analekten* der T. Q. S. LXXXVI 156 f. für den eucharistischen Karakter von Διδαχή 9 f. eingetreten. Eine Reihe meist kleinerer Beiträge macht mit bestimmten liturgischen Texten, Hdschrr. oder Bruchstücken solcher aus verschiedenen orientalischen Kirchen bekannt. So berichtet Cozza-Luzzi *Lettere Calabresi* in der *Rivista di Storia Calabrese* X 375–379 über ein aus Tropea stammendes griechisches εὐχολόγιον, in dem die Zuweisung der λειτουργία τῶν προηγιασμένων an einen Patriarchen Germanos von Konstantinopel interessieren dürfte. Bei Crum *Two coptic Papyri from Antinoë I.* P. S. B. A. XXVI 174 ff. ist das Bruchstück einer koptischen liturgischen Hdschr. mit Perikopen aus dem vierten Evangelium beschrieben. Im Texte mitgeteilt sind die ἑρμηνεῖαι genannten kurzen liturgischen Stücke, welche den einzelnen Perikopen folgen. An die Beschreibung einer aus dem Libanon stammenden Hdschr. desselben Ritus schliessen sich bei Mallon *Les Théotokies ou office de la Sainte Vièrge dans le rite copte* R. O. C. IX 17–31 Textproben in Original und Uebersetzung an Стихири и каноны пасхальной седьмицы въ IX–X вѣкахъ (Sticharia und Kanones der Osterwoche im 9–10 Jahrh.) teilt R. K. Moskau (13 S.) nach einem von Papadopulos-Kerameus edierten griechischen Text in russischer Uebersetzung wiederum mit, wobei er die Frage nach deren Verfasser erörtert. Mit Ἀναγνώσεις ἐκ τοῦ ὡρολογίου τῆς τῶν ἀκοιμήτων μονῆς macht Gedeon E. A. 1903. 532 ff. bekannt. Als Stücke eines Juli-Menolo-

gions von Jerusalem erweist Delehaye *Un fragment de ménologe trouvé à Jerusalem* A. B. XXII 408 ff. ein unlängst veröffentlichtes Fragment. Bruchstücke eines slavischen Breviers des 13 oder 14 Jahrh.s in glagolitischer Schrift sind herausgegeben von Vajs *Recensio croatico-glagolitici fragmenti Verbenicensis (Glagolitica. Publicationes palaeoslavicae academiae Verbenicensis)*. Vegla 1903 (50 S. mit Facsimile). Andere Arbeiten erweisen sich als Spezialstudien auf dem Gebiete der historischen Liturgik des Ostens nach der textlichen Seite hin. Weitaus die bedeutsamste unter diesen ist der Aufsatz von Petrovsky Древный актъ приношенія вещества для таинства евхаристіи и послѣдованіе проскомидіи (Die alte Weise der Bereitung der Oblaten d. h. des Brotes und Weines beim eucharistischen Opfer und der Ritus der προσκομιδή) Khr. Tcht. 1904. 406–431 eine höchst gediegene liturgievergleichende Geschichte des πρόθεσις-Ritus. An der Hand der Hdschr. 519 des Hl. Grabes bestimmt weiterhin Batareikh *La forme consécratoire du sacrément de l'Ordre dans l'Eglise grecque d'après un manuscrit du XII siècle* R. O. C. IX 65–78, dass nicht das über das Haupt des Ordinanden gesprochene Gebet Ἡ θεία χάρις u. s. w. sondern eines der beiden folgenden, wahrscheinlich aber das dritte die *forma sacramenti* im griechischen Ritual der Priesterweihe darstellt. Die Urgestalt slavischer Kanones auf Epiphanie sucht ein Ungenannter in der Arbeit Опытъ исправленія церковно-славянскаго текста въ канонахъ Богоявленіе Господне (Versuch einer Textverbesserung kirchenslavischer Kanones zur Epiphaniefeier) *Viera i Razum* 1903. 657–665, *Die älteste Form der Ostervesper* ein anderer Ungenannter K. LXXXIII 193–215 zu ermitteln. Bezüglich des griechischen Ritus kann Letzterer dabei auf Mitteilungen von Gaisser Bezug nehmen. Kleinere Beiträge sind bezüglich des Konstantinopolitanischen Synaxars an G. B. Βιβλιολογία ebenda 469–472, bezw. an Gedeon Συναξαριστὴς τῆς ἁγίας ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως ebenda 497 f. zu erwähnen. Um der Heranziehung des orientalischen Parallelmateriales willen sei endlich das Sr. Heiligkeit Papst Pius X gewidmete Buch von Baumstark *Liturgia Romana e Liturgia dell' Esarcato. Il rito detto in seguito patriarchino e le origini del Canon missae Romano. Ricerche storiche.* (Rom 192 S. mit 4 Tafeln) angeführt. Aus der Welt lateinischen Kirchentums im Osten seien demgegenüber die bei Khalil التعبد البتول والرسالات اللاتينية فى الشرق *(Le culte de Marie et les missions latines en Orient)* M. VII 434–440 hervorgehoben. Liturgische

Sprachen anlangend, sind drei Veröffentlichungen bezüglich der altkirchenslavischen Liturgie zu registrieren: Pastruck *Papesžhá approbace liturgického jazyka slovankého n. 869 a 880* (Die päpstliche Approbation der slavischen Liturgiesprache 869 und 880) in der Böhmischen historischen Zeitschrift VII 30–40, die Studie von Brikern *Die Warheit über die Slavenapostel und ihr Wirken* in der *Beilage zur (Münchener) Allgemeinen Zeitung* 1903 N° 163 f. und Mukhius Abwehr derselben Голосъ тевтона о славяно-русскомъ дѣлѣ (Die Stimme eines Deutschen in einer slavisch-russischen Kontroverse) in den Arbeiten der kirchlichen Akademie zu Kiev 1904. 10–45. Von liturgischen Gewändern der orientalischen Kirche ist das der abendländischn Dalmatika entsprechende, sein Alter und sein Ursprung durch Comneno Στιχάριον E. A. 1903. 504 ff., der Unterschied eines anderen vom Pallium Roms durch einen Ungenannten Православный омофоръ и Римскій «паліумъ» (Das ortodoxe Omophorion und das römische "Pallium") Duš. Tcht. XLIV 773-776 behandelt. О перстосложеніи для крестнаго знаменія и благословенія (Die Haltung der Finger beim Kreuzeszeichen und beim Segnen) nach der Praxis der griechisch-orientalischen und speziell der russischen Kirche des 15–17 Jahrh.s wird mit der Absicht einer Bekämpfung der abweichenden Praxis der russischen "Altgläubigen" von Smirnov Khr. Tcht. 1904. I 24–44. 214–237. 374–405 in gelehrter Untersuchung erörtert. Zur besseren Kenntnis der orientalischen Kirchenmusik hat Aubry den einschlägigen Teil des strengwissenschaftlichen Beitrages *Le rythme tonique dans la poésie liturgique et dans le chant des églises chrétiennes au moyen âge*. Paris 1903 (85 S.) und Bürchner die hochinteressante Plauderei *Der liturgische Gesang der orientalisch-griechischen Kirche* in der *Beilage zur (Münchener) Allgemeinen Zeitung* 1903. N° 222, wohl das Beste aber einem an interessanten Einzelheiten reichen Ueberblick über slovenischen, russischen und serbischen Kirchengesang *Tzerkveno pojanje* (Der kirchliche Gesang) Gl. IV 310–322 Tivkovitch beigesteuert, in dem er eine Schilderung der gegenwärtigen Verhältnisse und der durch sie auch im Osten bedingten Reformbestrebungen giebt. — Eine christliche Heortologie vom Standpunkte der griechischen Kirche aus gab Privilegio Εἰκὼν ἱστορικὴ καὶ θρησκευτικὴ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἑορτῶν. Sira 1903 (336 S.). Im übrigen wird man auf diesem Spezialgebiete für die Geschichte des Himmelfahrtsfestes beiläufig Einiges in den wesenhaft vielmehr der NTlichen

Theologie angehörenden Untersuchungen v. Dobschütz's *Ostern und Pfingsten. Eine Studien zu I Korinther 15.* Leipzig 1903 (54 S.) finden. Für Weihnachten bezw. dessen Vigil und für die Quadragesima sind sodann je zwei russische Arbeiten zu nennen: Brojakovsky Всемирное празднованіе рождественскихъ святокъ (Die Universalität des Weihnachtsfestes) Str. 1903. II 864–881 und Palmov Канунъ праздника Рождества Христова (Die Vigil des Weihnachtsfestes). Kiev 1903 (23 S.), Popov Великій Постъ у древнихъ христіанъ (Die Quadragesima bei den alten Christen) Dus. Tcht. XLV 336–339. 482–487 und Robrovnitsky Особенности церковныхъ службъ Великаго поста и ихъ значеніе (Die Einzelheiten der liturgischen Offizien der Quadragesima und ihre Bedeutung). II. Elisabetgrad 1903 (42, 27 S.). — Vom Gebiete der Heortologie auf dasjenige der kirchlichen Disziplin führt die eindringende Arbeit Mahlers *The subject of Easter at the councils of Nice and of Antioch* P. S. B. A. XXVI 153–162. 197–206 hinüber. Wir verzeichnen auf dem letzteren ausserdem für die ältesten Jahrhunderte die Spezialarbeiten von Bruders über *Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre* 175. Mainz (XVI, 405 S.), von Ernst über *Die Ketzertaufangelegenheit auf den Konzilien von Arles und Nicaia* Z. K. T. XVII 759–767 und von Mac Donald über *The discipline of the secret in American Ecclesiastical Review* XXX 1–9 sowie das Resumé von Koch *Zur Stellung der Frau in der alten Kirche* T. R. III 41–47, für die byzantinische Zeit dagegen die zusammenfassende kurze Arbeit von Demetrescu *Disciplina bisericesca in epoca bizantina* B. O. R. 1903. 1049–1057; 1904. 1101–1113 und die Forsetzung der höchst gediegenen Forschungen von Kneller über *Papst und Konzil im ersten Jahrtausend* Z. K. T. XXVIII 58–91. Sowohl der früheren als den Anfängen der späteren Periode kommt Böckenhoffs Studie *Das apostolische Speisegesetz in den ersten 5 Jahrhunderten. Ein Beitrag zum Verständis der quasilevitischen Satzungen in älteren kirchlichen Rechtsquellen.* Paderborn 1903 (VIII, 143 S.) zugute. Auch die Verhältnisse der östlichen Kirche sind sodann ausreichend berücksichtigt bei Fahrner *Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht. I. Geschichte des Unauflöslichkeitsprinzips und der vollkommenen Scheidung der Ehe.* Freiburg i/B. 1903 (XII, 340 S.), zu welchem Werke Gillmann *Zur Geschichte der katholischen Ehescheidung* K. LXXXIV 191–212 Stellung nahm, weit

weniger dagegen L o x *Das kirchliche Begräbnisrecht historisch-kanonistisch dargestellt.* Regensburg (XII, 408 S.). Zum russischen Kirchenrecht nennen wir die Arbeiten von T i k h o m i r o v Каноническое достоинство реформы Петра Великаго по церковному управленію (Der kanonische Wert der Reform Peters d. Gr. in der kirchlichen Organisation) B. V. 1904. I 75–106. 217–247 und von K o n o v Разборъ нѣкоторыхъ вопросовъ касающихся Стоглава (Untersuchung einiger Fragen bezüglich der "hundert Kapitel") ebenda 663–701, von welchen die zweite an den Akten der Moskauer Synode von 1551 das wichtigste kirchliche Rechtsdenkmal Russlands, aus dem 16 Jahrh. behandelt, sowie die von V a s i l i e v s k y Старообрядцы австрійскаго священства (Die Altgläubigen der österreichischen Hierarchie) geführte Untersuchung über die Giltigkeit der Ordinationen bei den in Oesterreich-Ungarn ansässigen "Altgläubigen".

V. Die Litteraturen. — Wertvolle hdschrliche Quellen zur Kenntnis der christlich-orientalischen Litteraturen wurden durch den Turiner Bibliotheksbrand teils gefährdet, teils beschädigt oder vernichtet. Einen grossen Teil der aus der Katastrophe überhaupt geretteten Schätze finden wir bei S t a m p i n i *Inventario dei codici superstiti greci e latini antichi della Biblioteca nazionale di Torino* in der *Rivista di Filologia e d'Istruzione classica* XXXII 385–586 registriert, wo 391–429. 582–586 die griechischen Hdschrr. von d e S a n c t i s verzeichnet sind. An weiteren Katalogen hdschrlicher Bestände interessieren uns G o t l o b *Verzeichnis der griechischen Handschriften in Oesterreich ausserhalb Wiens.* Wien 1903. (173 S. mit 11 Tafeln), S e r r u y s *Catalogue des manuscrits conservé au gymnase grec de Salonique*, Sonderabzug aus der *Revue des Bibliothèques* 1903 (82 S.), D e l e h a y e *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum monasterii S. Salvatoris, nunc bibliothecae universitatis Messinensis* A. B. XXIV 19–75, C h e ï k h o المخطوطات العربية فى خزانة كايتنا الشرقية *(Les Manuscrits arabes de l'Université de St. Joseph)* M. VII 33–38. 73–79. 122–128. 276–283. 331–336. 487–490 und P e r i n i *Catalogo dei codici manoscritti ed oggetti portati dall'Oriente nel 1879 dal P. Agostino Ciasca Agostiniano* B. 2. VI 58–71. 258–281, wo Ciascas Originalkatalog der von ihm der heute mit der Vaticana vereinigten Bibliothek des Museo Borgiano geschenkten syrischen, arabischen, abessynischen und koptischen Hdschrr. mitgeteilt wird. Eine einzelne wertvolle

Hdschr. der Ambrosiana in Mailand, enthaltend Schriften eines hauptsächlich auf theologischem Gebiete litterarisch tätig gewesenen Byzantiners ist ferner behandelt bei Martini-Başsi *Un codice di Nicolò Mesariota.* Neapel 1903 (14 S.). Nachrichten über noch unverwertete hdschrliche Schätze des Ostens giebt A. P(almieri) *Le scoperte importanti del Marr nei monasteri del Sinai e della Palestina* ebenda 105 ff. 282-285, während wir bei Manadian *Die neue Numerierung der in Kareneans Katalog verzeichneten Handschriften* Z. A. Ph. II 29-40 an einer synoptischen Tabelle ihrer älteren und neueren Numerierung ein wertvolles Hilfsmittel zur Benützung einer wichtigen Sammlungen armenischer Hdschrr. erhalten. — Von litteraturgeschichtlichen Arbeiten ist vor allem an Harnack *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. II. Die Chronologie der Litteratur von Irenaeus bis Eusebius.* Leipzig (XII, 514 S.) die Fortsetzung des *standard work's* zur Geschichte der vornicänischen Litteratur des Ostens und Westens zu begrüssen, eine Fortsetzung, von der es überflüssig ist zu sagen, dass sie sich den früher erschienen Teilen des Werkes ebenbürtig zur Seite stellt. Daneben ist noch eine Erwähnung des das 16 Jahrh. behandelnden I Bandes von Medinis *Provjest hrvatske kjiževenosti u Dalmaciji i Dubrovnika* (Litteraturgeschichte der serbo-kroatischen Küstenländer) Agram 1902 (VIII, 360 S.) nachzutragen und bezüglich der christlich-arabischen Litteratur des 18 Jahrh.s auf Manache مؤلفة السيد جرمانوس فرحات *(Les œuvres de l'évêque Germanos)* M. VII 354-361), die litteraturgeschichtliche Ergänzung der an früherer Stelle verzeichneten Biographie des maronitischen Bischofs, hinzuweisen. — Die Reihe neuerer für den Freund des christlichen Orients wichtigen Erscheinungen auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft mag die Miszelle Nestles *Zur Bibliographie des griechischen Neuen Testaments. II.* im *Centralblatt für Bibliothekswesen* XX 541 eröffnen. Zum griechischen NT nennen wir ferner die Ausgaben von Ellicolt *Epistles of St. Peter, St. John and St. Jude.* London und Armitage Robinson *St. Paul's Epistle to the Ephesians. A revised text and translation. With exposition and notes.* London (324 S.) und Schultzes Notiz über ein zufällig auch Stücke des Epheserbriefes enthaltendes Hdschr.bruchstück des 11 Jahrh.s: *Codex Waldecensis (D. Paul). Unbekannte Fragmente einer griechisch-lateinischen Bibelhandschrift.* München (23 S.). Mit der LXX-Forschung berührten sich nur die neuesten Forsetzungen von Howorth *Some Unconventional Views*

on the Text of the Bible P. S. B. A. XXVI 25–31. 63–69. 94–100, welche *The Genealogies and Lists in Nehemiah* behandeln. Von der griechischen zur koptischen Bibel führen die von Leipoldt bekanntgemachten *Bruchstücke von zwei griechisch-koptischen Handschriften des Neuen Testaments* Z. NT. W. IV 350 f. hinüber. *Sahidic Biblical Fragments in the Bodleian Library*, näherhin Bruchstücke aus Exodos, den Psalmen hat weiterhin Winstedt P. S. B. A. XXVI 215–221 veröffentlicht. *An ethiopic manuscript of John's Gospel* hat an der Hdschr. 83.867 der Newberry Library zu Chicago Goodspeed A. J. S. L. XX 182–185, unter Beigabe einer Kollation des I Kap.s mit Platts Ausgabe, beschrieben. An die Ausgabe von Gwilliam schliessen sich die Bemerkungen Redpeaths über *The syriac version of the New Testament* A. J. T. VIII 162–164 an. Eine ausführliche Geschichte der armenischen Bibelübersetzung erhielten wir durch Ter-Movesian Исторiя перевода библiи на армянскiй языкъ (Geschichte der Bibelübersetzung ins Armenische). Petersburg 1902 (IX, 287 S.). Neuerdings hat zur Kenntnis der Geschichte des armenischen Bibeltextes dann noch Meillet seine *Observations sur la graphie de quelques anciens manuscrits de l'Évangile Arménien* J. A. 10. II 487–507 beigesteuert. Seine dankenswerten Aufführungen über *Le versioni Georgiane della Bibbia* hat Palmieri B. 2. VI. 72–77. 189–197 fortgesetzt. — Besonders zahlreich und bedeutsam sind auch in jüngster Zeit wiederum die Publikationen auf dem Gebiete der orientalischen Apokryphenlitteratur gewesen. Einen bequemen Ueberblick über dasselbe gestattet nunmehr die ausgezeichnete Sammlung *Neutestamentlicher Apokryphen in Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Uebersetzung mit Einleitungen herausgegeben von* Hennecke. Tübingen (XII, 558 S.). Im Einzelnen hat Waitz auf *Eine Parallele zu den Seligpreisungen aus einem ausserkanonischen Evangelium* d. h. zunächst aus den Ps.-Klementinischen Rekognitionen Z. NT. W. IV 335–340 hingewiesen. Neue Fragmente dreier apokrypher Evangelien, wovon eines wohl mit dem Bartholomäusevangelium zu identifizieren ist, der Bartholomäusapokalypse und der Pilatusakten in koptischer Sprache findet man bei Lacau *Fragments d'Apocryphes coptes de la bibliothèque nationale.* Kairo (115. S.) vereinigt. Ein weiteres ausserkanonisches Evangelienfragment ist zusammen mit einem Papyrus- Text des Briefwechsels zwischen Christus und Abgar und einem frühchristlichen Gebet gedruckt bei Grennfell-Hunt *Catalogue général des Antiquités*

Égyptiennes du Musée du Caire. Greek Papyri. Oxford (VIII, 116 S.) Klostermann *Apocrypha. II. Evangelien.* Bonn (18 S.) bietet dagegen eine handliche Zusammenstellung des wichtigsten bereits früher bekannten einschlägigen Materials zum Zweck von Seminarübungen. Eine *Étude exégetique et critique sur l'évangile des Hébreux* hat Ronanet. Cahors (108 S.) geliefert. Revillout *L'évangile des XII Apôtres récemment découvert* R. B. 2. I 167–187 handelt mit zweifelloser Ueberschätzung von dem neuen koptischen Evangelium der Zwölfe, dessen Reste er entdeckt zu haben glaubt. Von weiteren "Entdeckungen" hat er in einer *Lettre à Monsieur le rédacteur du Journal Asiatique sur de nouveaux Évangiles apocryphes relatifs à la Vierge* J. A. 2. II 162–174 vorläufige Nachrichtgegeben. Neben anderen mit der Muttergottes in Beziehung stehenden Texten soll es sich dabei des Näheren um ein koptisches Evangelium im Stile des Protoevangeliums des Jakobus und des Ps.-Matthäusevangeliums handeln. *Die Flucht nach Aegypten und die Rückkehr von dort in den apokryphen Kindheitsgeschichten Jesu* hat sodann Conrady T. St. K. 1904. 176–220 zum Gegenstand einer interessanten Studie gemacht. Der bisher nur armenisch bekannt gewordene sich mit den Pilatusakten berührende apokryphe Brief des Herrenbruders Jakobus an Quadratus ist in einer syrischen Rezension vorgelegt bei Rahmani *Studia Syriaca seu collectio documentorum hactenus ineditorum ex codicibus syriacis.* Šarfa (72, ܠ, 4 nichtpaginierte S.) 1 f. 1 f. 53. Eine Gesamtdarstellung des apokryphen Evangelienstoffes bot Pick *The extra-canonical life of Christ.* New-York 1903. (312 S.). Auf dem Gebiete speziell der apokryphen Apostelakten haben wir mit Genugtuung und Dank an dem Erscheinen der *Acta Pauli. Aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift N. 1 herausgegeben von* Schmidt. Leipzig (XII, 80 S. Tafelband, VIII, 24, 80 S. Textband) ein lange ersehntes Ereignis von höchster Bedeutung zu begrüssen. Die Ordnung und gute Uebersetzung der übel zugerichteten Textbruchstücke ergänzt eine Reihe so gut als abschliessender historisch-kritischer Untersuchungen, welche die Akten als einen Roman freier Erfindung, geschaffen in Asien mit durchgängiger Benützung der Apg. und der Paulusbriefe in der Zeit des Marcus Aurelius oder Kommodus, ihren Karakter aber entgegen der früheren Annahme gnostischen Ursprungs als einen grosskirchlichen erweisen. Die Petrus- und Paulus-, sowie die Andreasakten behandelt sodann Conrady *Altchristliche Sagen über das Le-*

ben der Apostel 5. in der *Neuen kirchlichen Zeitschrift* XIV 649-664. 739-746. Zu den Thomasakten liegen vor die Aufsätze von Hoffmann *Zwei Hymnen der Thomasakten* Z. NT. W. IV 273-309 und von Hilgenfeld *Der Königssohn und die Perle* Z. W. T. XLVII 229-240, welch letzterer nach Besprechung des wieder abgedruckten und sorgfältig mit dem syrischen verglichenen griechischen Textes des Seelenliedes diesen als den Urtext und die Dichtung als eine von Hause aus nicht christliche sondern parsisch-gnostische nachzuweisen sucht. Zum Klementinenroman sei auf Waitz *Die Pseudoklementinen. Homilien und Rekognitionen. Eine quellenkritische Untersuchung.* Leipzig (396 S. — T. u. U. NF. X 4) und auf Bousset *Die Wiedererkennungsfabel in den pseudoklementinischen Schriften, den Menächmen des Plautus und Shakespeares Komödie der Irrungen* Z. NT. W. V 18-27 hingewiesen. Von späteren christlichen Apokalypsen des Orients sind zwei weitere in Urtext und Uebersetzung publiziert worden, eine auf einem griechischen Original beruhende arabische Danielapokalypse aus islamischer, vielleicht sogar erst aus der Zeit der Kreuzzüge, die der Prophet seinem „Schüler" (!) Esdra mitgeteilt haben soll, von Macler *L'Apocalypse arabe de Daniel* R. H. R. XXV 265-305, der seiner Veröffentlichung eine höchst anregend geschriebene Einleitung vorausschickt, eine mit Gnostischem sich berührende magische Lehre des Herrn an die Apostel in abessynischer Sprache, für welche die Wundermacht des Gottesnamens im Mittelpunkt des Interesses steht, von Littmann *Arde'et: The Magic Book of the Disciples* J. A. O. S. XXV 1-48. — Von der Διδαχή allein kann eine neue zum Gebrauch für Seminarübungen bestimmte Ausgabe und eine neue Uebersetzung angezeigt werden: Lietzmann *Die Didache. Mit kritischem Apparat.* Bonn (16 S.) und Allen *The Didache or the teaching of the twelve Apostles.* London (XVII, 41 S.). Eine weitere Textausgabe derselben nebst einer solchen des Ignatiosbriefes an die Römer und des Polykarposmartyriums enthält u. A. Rauschens *Florilegium patristicum. I. Monumenta aevi apostolici.* Bonn (V, 90 S.). *Untersuchungen zur Didache* hat Drews Z. NT. W. V 53-79, eine *Étude sur la Didaché* hat Turmel in den *Annales de la philosophie chrétienne* CXLVII 281-297 beigesteuert. Veranlasst durch den Schlecht'schen lateinischen Text hat Offord *The de duabus viis chapters of the teaching of the twelve apostles or didaches* P. S. B. A. XXVI 105-108 neuerdings erörtert und besonders die Stellung des koptisch-

arabischen Zweiwege-Textes innerhalb des weitschichtigen einschlägigen Materials von Paralleltexten beleuchtet. Gegen die Auffassung Schermanns hat bezüglich dieses Materials Funk in den *Analekten* der T. Q. S. LXXXVI 317 f. eine ablehnende Haltung eingenommen. *Zum sog. 2. Korintherbrief des Clemens Romanus* hat sich di Pauli Z. NT. W. IV 321-329 geäussert. *Die pseudoignatianischen Schriften* behandelte Koch T. Q. S. LXXXVI 208-232, indem er gegen Hilgenfelds Theorie einer sukzessiven Entstehung der Ignatiana, denen ein echter Kern überhaupt nicht innewohne, die mit Recht herrschende Anschauung verteidigte, der gemäss die echte kürzere Rezension der Briefe durch die Tätigkeit eines einzigen Bearbeiters zu der ausführlichen Form erweitert wurde. Ueber jene kürzere Rezension verbreitet sich Turmels *Étude sur les lettres de Saint Ignace* in den *Annales de la philosophie chrétienne* CXLVII 36-62. So vieles zum Schriftenkreis der s. g. „apostolischen Väter". — Verhältnismässig Weniges kann zur späteren vornicänischen Litteratur des Ostens angeführt werden. Wir nennen Puechs *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien suivies d'une traduction française du discours avec notes.* Paris 1903 (VIII, 159 S.), Dräsekes *Patristische Beiträge I. Zu Maximus Confessor* Z. W. T. XXVII 250-259, durch welche ein Fragment des Klemens von Alexandreia, das uns Maximos und nach ihm in lateinischer Uebersetzung Erigena erhalten hat, auf seine richtige Form und auf seinen Ursprung geprüft, und für die Schrift περὶ προνοίας reklamiert wird, die Bemerkung Nestles *Zur Berechnung des Geburtstags Jesu bei Clemens Alexandrinus* Z. NT. W. IV 349, die Behandlung der *Citations of Plato in Clement of Alexandria* durch Clark in den *Transactions and proceedings of the American philological Association* XXXIII. XII-XX, die Publikation des von ihm aufgefundenen Schlusses der Archelaos-Disputation zusammt einem angehängten Bericht über Häresien in der nach ihm in Afrika zwischen 392 und 450 enstandenen lateinischen Uebersetzung durch Traube *Acta Archelai. Vorbemerkungen zu einer neuen Ausgabe* in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie d. Wissenschaften. Philos.-philolog. und hist. Klasse. 1903. 533-549, die Dissertation von Winter *Ueber den Wert der direkten und indirekten Ueberlieferung von Origenes' Büchern „contra Celsum". I.* Burghausen 1903 (69 S.) und als weitaus das Bedeutsamste die Preuschen'sche Ausgabe *Origenes' Werke IV. Der Johanneskommentar.* Leipzig 1903 (CVIII, 668 S.). — An die

kritische Ausgabe eines exegetischen Hauptwerkes des grossen Alexandriners mag sich anschliessen, was an Studien zur nachnicänischen exegetischen Litteratur hier zu erwähnen ist. *Ueber die dem Petrus von Laodicea zugeschriebenen Evangelienkommentare* handelnd, hat Sickenberger T. A. S. LXXXVI 10–19 einen neuen wertvollen Beitrag zur Sichtung des Materials NTlicher griechischer Katenen geliefert. Bescheidenste Bruchstücke aus dem syrischen Psalmenkommentar des Monophysiten Daniel von Salaḥ sind in Rahmanis *Studia Syriaca* 26 ff. ܘ ff. 61 ediert, übersetzt und besprochen. Einer starken Uebertreibung in der Annahme jüdischer Beeinflussung begegnen wir leider in einer zweiten Publikation zur syrischen Exegese bei Glük *Die Scholien des Gregorius Abulfaraǵ Barhebräus zu Genes. 21–50. Exod. 14. 15. Leviticus–Deuteronomium und Josua auf jüdische Quellen untersucht.* Frankfurt a/M. 1903 (75 S.). Endlich hat Guidi an einer Erklärung der Namen der Propheten *Un fragment arabe d'onomastique biblique* R. B. 2. I 75–78 ediert übersetzt und auf Grund des griechischen, syrischen und abessynischen Parallelmaterials erläutert. — Die apologetische Litteratur des Ostens im nachnicänischen Zeitraume anlangend ist das anerkennende Urteil über Eusebios zu vermerken, das von Geffcken *Aus dem literarischen Kampfe zwischen Heidentum und Christentum. Preussische Jahrbücher* CXIV 225–253 gefällt wird. Von einem hierhergehörigen zitatenreichen Werke gegen das Heidentum von Ḥarrân wäre sodann dringend eine vollständige Ausgabe zu wünschen. Vorläufig hat Rahmani *Studia Syriaca* 47–50. ܡܙ ff. 70 f. die in demselben zitierten Weissagungen eines angeblichen Propheten Bâβâ aus Ḥarrân auf Christus, zweifellos christliche Fabrikate im Stile der christlichen Sibyllinen, in Uebersetzung und Urtext bekannt gemacht, aber befremdlicher Weise als echte Stücke heidnischer syrischer Litteratur behandelt. — Was die dogmatische Litteratur betrifft, hat einmal Pohlenz Z. W. T. XLVII 113–120 einen uns interessierenden Beitrag *Zur Schriftstellerei des Apollinarius* geliefert, indem er die Bruchstücke einer christologischen Schrift des Häretikers in dem bei Migne P. S. G. XXVIII 464–472 stehenden Dialog *de trinitate* und bei Theodoretos nachwies. Sodann hat sich Diekamp R. Q. S. XVII 371–382 zum Sospitator der Schrift des *Joannes von Damaskus "Ueber die im Glauben Entschlafenen"* gemacht. *Der Brief des Photios an Aschot und dessen Antwort,* ein zur Annahme des Chalcedonense auffordernder dogmatisches

Sendschreiben des hier von seiner besten Seite erscheinenden konstantinopolitanischen Patriarchen an den armenischen König und die Verteidigung der monophysitischen Christologie durch den Letzteren sind von Finck-Gjandschazian Z. A. Ph. II 1–17 aus dem Armenischen übersetzt worden. *Eine vermeintliche dogmatische Katene im Cod. Monac. gr. 494 (s. XIV)* hat sich für Schermann R. Q. S. XVII 70 f. als eine Stellensammlung aus der Πανοπλία des Euthymios Zigabenos entpuppt. — Mehrere und teilweise recht beachtenswerte, weil mit neuen Texten bekannt machende Veröffentlichungen liegen zur nachnicänischen Predigtlitteratur vor. Ein hier dem Propheten Joël (!) zugeschriebener Auszug aus Basileios d. Gr. Κατὰ μεθυόντων in slavischer Uebersetzung ist unter Zurseitestellung des griechischen Textes publiziert bei Bobrov *Fragmente Basilius' des Grossen (des Propheten Joël) in der Handschrift Stornik Svjatoslav'a vom Jahre 1076.* A. S. Ph. XXVI 478 ff. Haidacher *Eine unbeachtete Rede des hl. Chrysostomos an Neugetaufte* Z. K. T. XXVIII 168–193 weist die meist für unecht gehaltene und nur in lateinischer Uebersetzung vollständig vorliegende Homilie *ad neophytos* als die von Augustinus zitierte Rede des Goldmundes *de baptizatis* und griechische Bruchstücke derselben in den *Sacra Parallela* nach. Koptische Bruchstücke einer Homilie auf die Muttergottes oder auf Judith sind bei Crum *Two coptic Papyri from Antinoë.* II. P. S. B. A. XXVI 176 ff. in Uebersetzung veröffentlicht. Dräseke *Patristische Beiträge. 2. Zu Johannes von Damaskus* Z. W. T. XVII 259–268 ist mit guten Argumenten für die Echtheit der drei unter dem Namen des Damaszeners gehenden Reden zu Gunsten der Bilderverehrung, namentlich aber der dritten eingetreten. Eine neue Homilie des Andreas von Kreta auf das Entschlafen der Gottesmutter wurde in arabischer Uebersetzung veröffentlicht von J. L. ميمر منقول للقديس اندراوس الاقريطشى فى نياح والدة الله *(Une homélie inédite de St. André de Crète)* M. ne EiVI 412–418. Eine Sammlung theologisch und litterarisch wertvoller Sonntagshomilien hat Eustratiades Ὁμιλίαι εἰς τὰς κυριακὰς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Βιέννῃ αὐτοκρατορικῆς Βιβλιοθήκης νυνὶ πρῶτον ἐκδιδόμεναι. Athen 1903. herausgegeben und als ihren Verfasser Theophylaktos, Erzbischof von Achrida im 11 Jahrh., wahrscheinlich gemacht. — Auf dem Gebiete der kirchenrechtlichen Litteratur des Orients steht unter den jüngsten Erscheinungen die deutsche Uebersetzung der syrischen Διδασκαλία welche wir durch Achelis-Flemming

Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. II. Die syrische Didaskalia übersetzt und erläutert. Leipzig (388 S.–T. u. U. N. F. X, 2) erhalten. Unter Verwendung alles Parallelmaterials hergestellt, wird sie ergänzt durch mustergiltige Abhandlungen über den Text der Schrift, das sich aus ihr ergebende Bild einer Christengemeinde des 3 Jahrh.s, ihr NT und ihre Herkunft aus einer judenchristlichen, aber katholischen Gemeinde wohl der κοιλὴ Συρία, in welcher ein Bischof sie im Lanfe des 3 Jahrh.s verfasst habe. Kaum weniger dankenswert ist die deutsche Uebersetzung des sahidischen Paralleltextes zu A. K. VIII, mit der uns Leipoldt *Saïdische Auszüge aus dem 8 Buche der apostolischen Konstitutionen.* Leipzig (62 S.–T. u. U. N. F. XI, 1) beschenkte. Gegen die von Letzterem vertretene litterargeschichtliche Einordnung dieses Textes hat allerdings Funk *Das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen in der koptischen Ueberlieferung* T. Q. S. LXXXVI 429–442 im Sinne seiner bekannten Anschauungen über das Verhältnis von AK VIII zu den Paralleltexten Verwahrung eingelegt, ebenso wie er *Die arabische Didaskalia und die Konstitutionen der Apostel* ebenda 233–248 den Schlussfolgerungen gegenüber sich scharf ablehnend verhalten hatte, welche der Verfasser dieses Berichtes glaubte an seine Entdeckung der Urgestalt der arabischen Διδασκαλία knüpfen zu dürfen. Zur Διαθήκη τοῦ κυρίου ist Nestles orientierender Artikel über *The Testament of our Lord and the kindred literature* A. J. T. VII 749–756 zu verzeichnen. *The Coptic Version of the „Canons of S. Basil„* hat uns Crum P. S. B. A. XXVI 57–62 durch eine englische Uebersetzung der von Rossi edierten Turiner koptischen Fragmente der Kanones 14 f. 29–33. 38 ff. 42 ff. 20 ff. näher gebracht. Ueber das nestorianische Synodikon referiert auf Grund der Chabot'schen Ausgabe Aziz مجموعة السنهادوسات الكلدانية *(Le Recueil des Synodes Nestoriens publié par l'abbé J. B. Chabot)* M. VII 517-522. Von Fincks *Kleineren mittelarmenischen Texten* gehören endlich die Numern VIII und IX Z. A. Ph. I 198–204, die über die Patriarchalverfassung, die kirchliche Einteilung von Grossarmenien und Kypros und über kirchliche Aemter und Würden handeln, hierher. — Noch zu wenig beachtet werden von der modernen Forschung die Liturgiker und Liturgiehistoriker des — zumal nichtgriechischen — Orients. Doch scheint auch hier eine Besserung eintreten zu sollen. Der erste Faszikel von Gedeons Νέα βιβλιοθήκη ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ἰδίᾳ τῶν καθ' ἡμᾶς. Konstantinopel 1903 (159) bringt

an hierhergegörigem griechischem Schrifttum die Κανονικαὶ ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις des Joannes von Kitros und des Demetrios Chomatianos und Balsamons Λύσεις der durch Markos von Alexandreia ihm unterbreiteten Schwierigkeiten. Die jüngste der syrisch-monophysitischen Erklärungen der eucharistischen Liturgie die Al. Assemani in katholischer Ueberarbeitung als ein Werk des fabelhaften "hl. Johannes Maro„ veröffentlicht hatte, gab nunmehr in ihrer Urgestalt mit Uebersetzung Labourt *Dionysius Bar Salibi. Expositio liturgiae.* Paris 1903 (99, 110 S. — *Corp. Scr. Chr. Or. Series Syr. 2.* XCIII. Uebers. XCII) heraus. Eine Abhandlung über die Einführung verschiedener armenischer Riten edierte Finck als N° XXIX seiner *Kleineren mittelarmenischen Texte* Z. A. Ph. I 218 f. und in den *Beiträgen zur Bücherkunde und Philologie, August Wilmanns gewidmet.* Berlin 1903 lieferte v. d. Heyden-Zielewicz 419–428 einen Beitrag *Zur Ueberlieferungsgeschichte von Chrabr 'Opsimenecli*, einer gelehrten Streitschrift zu Gunsten der slavischen Kirchensprache, welche den um 900 ausgefochtenen Emanzipationskampf des Slaventums gegen die griechisch-byzantinische und römische Kulturherrschaft wiederspiegelt. — Zur profangeschichtlichen und allgemein kirchengeschichtlichen Litteratur sind, zum Teile hervorragende Publikationen, für das griechische, das syrische bezw. syrisch-arabische und das armenische Sprachgebiet zu verzeichnen. Für das griechische nennen wir die Untersuchung Patzigs über *Die Quellen des salmasischen Johannes Antiochenus. I.* B. Z. XIII 13–50, die als solche zunächst Eutropius und Ammianus Marcellinus erweist, den von Diekamp H. JB. XXIV 553–558 durch Edition einer neuen Redaktion der bei Migne P. S. G. CXX 713–720 gedruckten Uebersicht über Streitfälle zwischen der lateinischen und griechischen Kirche vom 4 bis 11 Jahrh. gelieferten Beitrag *Zu Theodorus Lektor*, aus dessen Werk durch Vermittelung einer Epitome jene Uebersicht stammt, die kritischen Ausgaben von Wuensch *Joannis Lydi de magistratibus populi Romani libri tres.* Leipzig 1903 (XLVI, 183 S), ergänzt durch Schönes Nachweis *Eines Fragmentes des Joannes Laurentius Lydus bei Anastasius Sinaita* in der *Festschrift zu Otto Hirschfeld sechzigstem Geburtstage.* Berlin 1903. 327 ff., von de Boor *Georgii Monachi chronicon. Vol. I.* Leipzig (382 S.) und von Heisenberg *Georgii Acropolitae opera. Voll. I. II.* Leipzig 1903 (XXIV, 367 und XXVII, 120 S.). An wertvollen Stücken syrischer historischer Litteratur

wurde durch N a u *Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste.* Paris (181 S.) die Biographie eines ägyptischen monophysitischen Führers nunmehr auch in Buchform, durch K u g e n e r *Vie de Sevère par Zacharie le Scholastique. Texte Syrien.* Paris 1903 (115 S. – Patrologia Orientalis II. 1) diejenige eines syrischen neu ediert. Von Bedeutung für die Geschichte der Begründung des Maφriânats sind hier ferner ein kurzer historischer Text ohne Verfassername und ein Brief des monophysitischen Patriarchen Athanasios an die Mönche von Mâr(j) Mattai bei R a h m a n i *Studia Syriaca* 28-31. ܦܗ - ܟܒ 62 f. Von einer hochinteressanten und von derjenigen Michaëls d. Gr. unabhängigen syrischen Weltchronik eines ungenannten monophysitischen Verfassers hat R a h m a n i *Chronicon civile et ecclesiasticum anonymi auctoris.* Šarfa (VII, ܡܨ S. mit einem Facsimile) mit einem kurzen Vorwort den Text der vorkonstantinischen Geschichte und denjenigen der nachkonstantinischen Profangeschichte bis zur muhammedanischen Invasion veröffentlicht. Von der Chronik Michaëls abhängig, nicht deren Quelle ist dagegen die in der Karšûni-Hdschr. *Paris syr. 360* bis zu dem Abschnitt über die Kaiserin Helena erhaltene, aus der wir bei M a c l e r *Extraits de la chronique de Maribas Kaldoyo (Marabas' Katina). Essai de critique historique.* J. A. 10 II 491-549 Proben erhalten. *Ueber die armenische Version der Weltchronik des Hippolytus,* die im 7 Jahrh. von dem Mathematiker Ananias Schirakatzi mit anderen Stücken zu einem in zwei Hdschrr. erhaltenen Werke zusammengearbeitet worden zu sein scheint, hat C h a l a t i a n t z W. Z. K. M. XVII 182-186 gehandelt. Mit ihr im Zusammenhang steht der Name eines Historikers Andreas, dessen Gestalt die Bemerkung F i n c k s *Zur Persönlichkeit des Chronisten Andreas* Z. A. Ph. II 73 f. näher zu kommen sucht. Historischen Inhaltes sind unter den von dem Letztgenannten publizierten *Kleinen mittelarmenischen Texten* sodann endlich die Numern I-III. XIII-XVII. XX. XXI. ebenda 175-189. 206 f. 210 ff., neben kürzeren geschichtlichen Notizen eine Genealogie der Könige von Jerusalem und von Kypros, eine solche der Fürsten von Antiocheia und ein Kompendium der Geschichte der 7 allgemeinen Konzilien des Orients. Unsere Kenntnis abessynischer historischer Litteratur wurde bereichert durch G u i d i s Ausgabe *Annales regum Iohannis I, Ijasu et Bakaffa. I. Annales Iohannis I,* mit Uebersetzung. Paris (56, 56 S. — *Corp. Scr. Chr. Or. Scr. Aethiop.*). — Nur sehr Weniges haben wir speziell zur

mönchsgeschichtlichen Litteratur anzuführen, den von G r é g o i r e *La vie anonyme de S. Gérasime* B. Z. XIII 114–135 erbrachten Nachweis, dass der von Papadopulos-Kerameus herausgegebene Text nicht ein Werk des Kyrillos von Skythopolis, sondern dasjenige eines Nachahmers seiner Schriftstellerei, wahrscheinlich eines Mönches der Gerasimos-Laura, vielleicht näherhin des in der zweiten Hälfte des 6 Jahrh.s lebenden Nachfolgers des Eugenios ist, die Untersuchung von G o e t z über *Die Zusammensetzung der sogenannten* « Похвала преп. Θеодосію Печерскому » A. S. Ph. XXVI 215–237, durch welche zwei verschiedene panegyrische Lebensbeschreibungen des für die Entwicklung des russischen Mönchtums hochbedeutsamen Higumenos Theodosios vom Höhlenkloster bei Kiew († 1074) auseinandergehalten werden, die eine zwischen 1091 und 1108 von einem seiner unmittelbaren Schüler verfasst, die andere zwischen 1264 und 1274 entstanden, das Werk eines Serapion. — An die Spitze dessen, was wir sodann zur allgemeinen legendarischen und hagiographischen Litteratur zu verzeichnen haben, stellen wir die programmatischen Ausführungen von D e l e h a y e *Les légendes hagiographiques* R. Q. H. XXXVII 56–122, welche eine Art Naturgeschichte der Hagiographie darstellen. Es bringen sodann F i n c k s *Kleinere mittelarmenische Texte* unter N°° XI. XXVI–XXVIII Z. A. Ph. I 205. 216 ff. eine Notiz über die Abstammung der Muttergottes, ein Namensverzeichnis der 12 Apostel und 72 Jünger und Notizen über verheiratete und unverheiratete Apostel und über die Entstehung der kanonischen Evangelien, während R a h m a n i s *Studia Syriaca* 2–6. ܐ–ܒ 53 ff. drei kurze Stücke über das Leben des Apostels Paulus, von welchen eines bereits bekannt war und einen Sondertext des in der s. g. syrischen “ Lehre der Apostel „ und darnach im Nomokanon des 'Aβd-išō' stehenden Berichtes über das Wirkungsgebiet der Apostel enthalten. Einen abessynischen Text aus dem Paulinischen Legendenkreis hat weiterhin G o o d s p e e d an *The epistle of Pelagia* A. J. S. L. XX 95–108 nach 3 Hdschrr. und mit Uebersetzung ediert. *Eine kleine Interpunktionsverschiedenheit im Martyrium des Polykarp* bespricht N e s t l e Z. NT. W. IV 345 f. *SS. Jonae et Barachisii martyrum in Perside acta Graeca* edierte D e l e h a y e A. B. XX 395–407 unter Heranziehung auch des syrischen Aktentextes und der Synaxarnotizen. Auf einen der griechischen Hagiographie wenig Ehre machenden, vielmehr ziemlich abgeschmackten Roman von den Martyrern Senator, Viator, Cassiodorus und Dominata hatte dessel-

ben Aufsatz *Saint Cassiodore* in den *Mélanges Paul Fabre. Études d'histoire du moyen âge.* Paris 1902. 40–50 aufmerksam gemacht. Galante *De vitae SS. Xenophontis et sociorum codicibus Florentinis* A. B. XXII 377–394 hat aus zwei Hdschrr. der genannten Akten eine Texteskollation, aus einer dritten eine kürzere Recension derselben vollständig veröffentlicht. Franchi de' Cavalieri *S. Martina* R. Q. S. XVII 222–236 handelt über eine lateinische Bearbeitung des μαρτύριον τῆς ἁγίας Τιτιανῆς und deren Rückübersetzung ins Griechische. Bei Guidi *Textes orientaux inédits du martyre de Judas Cyriaque évêque de Jérusalem. I. Texte syriaque* R. O. C. IX 79–95 ist nach einer Hdschr. noch des 5/6 Jahrh. der syrische Text der Akten des sagenhaften Bischofs bekannt gegeben, dessen Name mit der Kreuzauffindungslegende verknüpft ist. Ein Referat über die neueste Litteratur zu der betreffenden Legende hat endlich Gabrieli *Varietà Poliglotta. I. Santa Taïde.* B. 2. VI 179–183 gegeben. — Die profane Prosadichtung des christlichen Orients betrifft die oben näher gewürdigte Publikation v. Lemms *Der Alexanderroman bei den Kopten. Ein Beitrag zur Geschichte der Alexandersage im Orient.* Petersburg 1903 (XVIII, 161 S. mit 2 Tafeln). Speziell diejenige der Byzantiner anlangend, sucht Heisenberg *Eustathios* Rh. M. LVIII 427–435 den unter dem Verfassernamen Eustathios oder Eumathios Makrembolites überlieferten Roman von Hysmine und Hysminias als ein Jugendwerk des Homererklärers Eustathios zu erweisen. Eine vulgärgriechische Prosasatire auf das byzantinische Aemter- und Titelwesen ist *Das mittelgriechische Fischbuch*, das nach einer Eskurial-Hdschr. Krumbacher in den Sitzungsberichten d. Münchener Akad. d. Wissenschaften 1903. Philos-philol. u. hist. Klasse 345–380 edierte. — Ziemlich viele neuere Beiträge liegen zur christlichen Poësie des Orients vor. Auf dem Gebiete der älteren griechischen hat Papageorgiu B. Z. XIII 51 f. *Handschriftliches zu den Oracula Sibyllina* vermerkt und Praechter ebenda 1–12 *Zum Bädergedichte des Paulos Silentiarios* eine quellengeschichtliche Untersuchung geliefert, die speziell das Verhältnis der Dichtung zu der ps.-aristotelischen Schrift περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων klarstellt. *Die Akrostichis in der griechischen Kirchenpoësie* hat sodann Krumbacher in den Sitzungsberichten der Münchener Akad. d. Wissenschaften. Philos.-philolog. und hist. Klasse 1904. 551–691 in einer zusammenfassenden Untersuchung behandelt. Eines der Haupterzeugnisse der heiligen Muse der

Griechen ist in zwei gleich gründlichen Spezialarbeiten zum Gegenstande eindringender Forschungen gemacht worden. Papadopulos-Kerameus glaubte in der auch russisch V. Vr. X 357–401 erschienenen Abhandlung Ὁ Ἀκάθιστος ὕμνος, οἱ Ῥῶς καὶ ὁ Πατριάρχης Φώτιος. Athen 1903 (88 S.) nach einer kritischen Prüfung früherer Anschauungen sowie der einschlägigen Legenden den ὕμνος ἀκάθιστος als ein Werk des Photios, entstanden zur Zeit der Umzingelung Konstantinopels durch die Russen 860/61, erweisen zu können. Diese Lösung des litteratur- und liturgiegeschichtlichen Problems meint auf Grund einer sorgfältigen Nachprüfung de Meester *L'Inno Acat'sto* (Ἀκάθιστος ὕμνος) B. 2. VI 9–16. 159–165. 252–257 nicht minder als die älteren ablehnen zu müssen, indem er darauf dringt, dass jedenfalls streng zwischen dem Ursprung der 24 οἶκοι, eines ursprünglich nur auf den εὐαγγελισμός gehenden Hymnus, und dem Ursprung der feierlichen Rezitation, der zeitlich mit dem Ursprung des κοντάκιον zusammenfalle, streng geschieden werde. Auf den hl. Demetrios und den hl. Georgios gehen die von Petrides unter Beigabe einer biographischen Studie über den Dichter V. Vr. X 461–494 edierten *Deux canons inédits de Georges Skylitsès.* Zur byzantinischen Profanpoesie verzeichnen wir die Editionen von Kurtz *Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios.* Leipzig 1903 (XX, 112 S.), Martini *Spigolature bizantine. II. Quattro epigrammi inediti di Manuele Philes,* Separatabdruck aus dem *Rendiconto dell' accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* 1903 (15 S.), Sternbach *Ein Schmähgedicht des Michaël Psellos* W. St. XXV 10–39, Russos Θρῆνος ἀνωνύμου ποιητοῦ ἐπὶ τῇ ἁλώσει τῆς Κωνσταντινουπόλεως in der Bukarester Πατρίς vom 29 Mai 1903 und die Veröffentlichung der jambischen ἔκφρασις eines von einem Theodoros Chumnos erbauten Bades bei Papadopulos-Kerameus Εὐθύμιος Μαλάκης μητροπολίτης Νέων Πατρῶν E. P. VII 13–38, sowie die Untersuchungen von Maas über *Echoverse in byzantinischen Epitaphien* B. Z. XIII 161, die eine eigentümliche Form des byzantinischen Grabepigramms durch Hinweis auf ein Gedicht des Christophoros Mitylenaios besser zu würdigen lehren, diejenigen von Sternbach *De Joanne Psello.* Eos IX 5–10, durch welche unter diesem Dichternamen überlieferte Epigramme als litterarisches Eigentum des Joannes Mauropos nachgewiesen werden, und diejenigen von Papadimitriu Ὁ Πρόδρομος τοῦ Μαρκιανοῦ κώδικος XI. 22. V. Vr. X 102–163 über eine für die Ge-

schichte und Genealogie des 12 Jahrh.s eine reiche Ausbeute versprechende Sammlung von Gedichten aus den Jahren 1142–1166, deren Verfasser in der Umgebung des Komnenenhofes zu suchen, von Theodoros Prodromos zweifellos verschieden, näher aber nicht zu identifizieren ist. Für die Kenntnis der neugriechischen Poësie hätte die 2 Ausgabe von C h r e s t o b a s i l e s 'Ἐθνικὰ ᾄσματα. Athen (ohne Jahreszahl!) wertvoll sein können, wäre sie nicht, wie die vernichtende Besprechung von P o l i t e s 'Η παραχάραξις τῶν ἐθνικῶν ᾀσμάτων in den Athener 'Αθῆναι vom 10–12 und 16 Juni 1903 dartat, leider völlig unkritisch. Sehr gut hat dagegen D i e t e r i c h B. Z. XIII 53 *Eine Gruppe neugriechischer Lieder aus dem Akritencyklus* und die ihnen eigenen, Reminiszenzen an das mittelalterliche Digenis-Epos darstellenden Motive behandelt und eine Klassifikation derselben durchgeführt. Von Stücken syrischer Poësie hat R a h m a n i *Studia Syriaca* 7–12. 14–25 [illegible] . [illegible] 56 ff. 60 mit solchen Aφrêms und eines Isḥaq aus Edessa („Isḥaq von Antiocheia") bekannt gemacht. An H i l g e n f e l d s Publikation war oben eine ziemlich scharfe Kritik zu üben. Die orientierenden Bemerkungen, welche seine Selbstanzeige *Giwargis Warda* Z. W. T. XXVII 269–272 enthalten, bedeuten gleichfalls eine ernste Förderung der Wissenschaft nicht. Zur koptischen Poësie ist auf die oben besprochene Veröffentlichung v. L e m m s *Das Triadon ein sahidisches Gedicht mit arabischer Uebersetzung*. Petersburg 1903 (XVII, 251 S.), zur arabischen auf L a m m e n s *Un poète royal à la Cour des Omaiades de Damas* R. O. C. IX 32–64, die Fortsetzung der Arbeit über al- Aḥtal und seine Stellung zum Christentum, sowie auf die reiche Auswahl von Stellen bei C h e ï k h o العذراء مريم فى الشعر العربى *(La Sainte Vièrge dans la poësie arabe)* M. VII 419–433 zu verweisen. Zur neueren slavischen verzeichnen wir M a k o w e j *Beiträge zu den Quellen des Gundulić'schen „Osman"* A. S. Ph. XXVI 71–100, K o s t i ć О Јовану Јовановић Змају (Jovan Jovanović Zmaj). 1902 (452 S.), M a t i ć *Die Widmung eines Gedichtes Vetranićs* A. S. Ph. XXVI 262–266 und *Ein Gedicht Kačić's als Volkslied in Slavonien*, ebenda 267–264, P i n t a r *Ein Nachtrag zur Krumpotić-Literatur* ebenda 316–320. — Zur philosophischen Litteratur des christlichen Ostens seien registriert W e n d l a n d s Ausgabe von *Michaelis Ephesii in Parva Naturalia commentaria*. Berlin 1903 (XIV, 175 S.), einige gute Bemerkungen über Karakter und Schwächen der griechisch-syrischen Uebersetzungen philosophischen Inhalts bei P o l l a k *Entwicklung der ara-*

bischen und jüdischen Philosophe im Mittelalter im *Archiv. für Geschichte der Philosophie* XVII 204–207, die Veröffentlichung dreier kurzer philosophischer Sendschreiben des Paulus er-Râhib (13 Jahrh.) in arabischer Sprache, von welchen das dritte an einen ṣâbischen Philosophen gerichtet ist, durch C h e ï k h o ثلاث مقالات فلسفية لبولس الراهب اسقف صيدا *(Trois traités philosophiques de Paul évèque de Sidon)* M. VII 373-379 und eine armenische Sammlung von Definitionen, gedruckt als N° XXV von F i n c k s *Kleineren mittelarmenischen Texten* Z. A. Ph. I 215 f., zur medizinischen der nach einer ausführlichen Einleitung die französische Uebersetzung des syrischen Textes bringende zweite Hälfte von P o g n o n *Une version syriaque des Aphorismes d'Hippocrate*. Leipzig 1903 (XX, 66 S.) und *Das trilingue Medizinalglossar aus Ms. 310 der Wiener Mechitharisten-Bibliothek*, enthaltend 200 Namen von Heilmitteln in armenischer, arabischer, persischer oder türkischer und lateinisch-romanischer Sprache und frühestens zu Anfang des 14 Jahrh.s entstanden, das K a r s t Z. A. Ph. II 112–148 zugänglich gemacht hat, zur geographischen die Numern IV–VII, XXIII und XXIV von F i n c k s *Kleineren mittelarmenischen Texten* Z. A. Ph. I 190–198 213 f., zur naturgeschichtlichen die über Edelsteine (und Gewichte) handelnden Numern X. XIX. XXII. ebenda 205. 208 ff. 212 f. und die oben besprochene Edition des Basileios d. Gr. zugeschriebenen georgischen Physiologos-Textes im VI Heft der Тексты и разыскания по армяно-грузинской Филологии *(Texte und Untersuchungen zur armenisch-georgischen Philologie)*, M a r r s. Petersburg (LII, 130 S.). Von litteraturgeschichtlichen Stücken sind die syrischen über die verschiedenen Dichter des Namens Isḥaq aus Edessa (von Ja'qûβ von Edessa), über Isḥaq von Ninive, Jôḥannân von Daljâθâ, Jôḥannân bar Penkâjê, Abraham von Naṭtar, Sabhâ und David bar Paulôs, mit denen R a h m a n i *Studia Syriaca* 13 f. 32–46. [illegible] f. [illegible]-[illegible] 58 f. 64–69 bekannt macht, teilweise von grundstürzender Bedeutung für die betreffenden Partieen der syrischen Litteraturgeschichte. Neben ihnen ist noch einer kurzen armenischen Biographie des Aristoteles zu gedenken die unter F i n c k s *Kleineren mittelarmenischen Texten* als N° XVIII Z. A. Th. I 208 steht. Einen kunstgeschichtlich interessanten Text bespricht an der bekannten Beschreibung des Konstantinopolitanischen ἀποστολεῖον B e g l e r e Κωνσταντῖνος ὁ ἀσηκρίτης ὁ Ῥόδιος in den N°° 7673–7675 der in Smyrna erscheinenden Ἀμάλθεια 1903. — Zur Brieflitteratur, soweit deren Denkmälern nicht passend an früherer

Stelle zu berücksichtigen waren, sind noch die zweite Hälfte des Textbandes von Brooks *The VI book of the select letters of Severus, Patriarch of Antioch, in the Syriac version of Athanasius of Nisibis* (VII 261–530 S.), die zwei armenischen Textpublikationen Gjandschezian *Ein Brief des Gregor Magistros an den Patriarchen Petros* Z. A. Ph. II 75–80 und *Ein Brief des Gregor Magistros an den Emir Ibrahim* ebenda 234–240 sowie einige epistolographische Stücke bei Papadopulos-Kerameus Εὐθύμιος Μαλάκης μητροπολίτης Νέων Πατρῶν nachzutragen. Die Miszellaneenlitteratur der "Fragen und Antworten" in slavischer Sprache gehen Nachtigalls *Zusätze und Berichtigungen zu "Ein Beitrag zu den Forschungen über die sogen.* Бесѣда трехъ святителей" A. S. Ph. XXVI 472–477 an. — Eine umfassende textkritische Arbeit hat für ein Denkmal gleichfalls der slavischen Litteratur Leskien *Zum Šestodner des Exarchen Johannes* ebenda 1–70 geliefert.

VI. Die Denkmäler. — Eine neue *Geschichte der kirchlichen Kunst* von Birkner Freiburg i/B–Leipzig 1903 (464 S.) sind wir nur einfach zu registrieren in der Lage. Von dem Buche Ghignonis *Il pensiero cristiano nell'arte (sec. I–IV)* Rom. 1903 (XIII, 272 S.) wird in keiner Richtung, am wenigsten aber in derjenigen, in welcher unsere Studien liegen, gesagt werden können, dass es auf der Höhe des Tages stehe. — Wahrhaft Wertvolles ist in neuester Zeit für die christlich-orientalische Kunstwissenschaft vor allem durch Verzeichnung bezw. Bearbeitung einzelner lokaler Denkmälergruppen geschehen. Obenan steht Strzygowskis *Koptische Kunst.* Leipzig (362 S. mit 40 Tafeln und vielen Textabb. — *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*), ein monumentales Katalogwerk, das, obleich es nicht alle koptischen Kunstdenkmäler des Museums von Kairo umfasst, nicht minder für alle Beschäftigung mit koptischer Kunst ebenso sehr die bleibende Grundlage bilden wird, als es in seinem Aufbau, durch seinen Reichtum an Illustrationen, durch die Fülle und Präzision der Einzelangaben, durch die Höhe und Weite der beherrschenden Gesichtspunkte endlich verdient, für alle ähnlichen Arbeiten der Zukunft vorbildlich zu werden. Von dem reichen Inhalt hier im Einzelnen ein Bild zugeben, ist nicht tunlich. Auf die Plastik, speziell das plastische Ornament entfällt der Löwenanteil des vorgeführten Materials. Doch gehen auch Ikonographie,

Kleinkunst und Kunsthandwerk in Thon und Metall, ja selbst die Malerei nicht leer aus. Eine geistvolle Einleitung entwickelt die Gesamtanschauung des Verfassers über die koptische Kunst, in welcher nach seinem zweifellos in allem Wesentlichen richtigen Urteil Altägyptisches in Geist und Formensprache siegreich hellenischer Art gegenüber wieder zur Geltung kommt, syrischer Einfluss aber zugleich in immer stärkerem Masse sich fühlbar macht, bis das Asiatische in der muhammedanischen Kunst Aegyptens seinen vollen und endgiltigen Triumph feiert. Ergänzend sei neben dem Hauptwerke die von Strzygowski *Antinoë-Bawit und die deutsche Wissenschaft* in der *Beilage zur (Münchener) Allgemeinen Zeitung* 1903. N° 206 ergangene Mahnung erwähnt, es möge die deutsche Wissenschaft nicht länger tatenlos lediglich den französischen Ausgrabungen in Bawit zusehen. Ueber die neuesten Ergebnisse der Letzteren hat sodann Gayet einen vorläufigen Bericht gegeben: *Notice relative aux objets recueillis à Antinoë pendant les fouilles exécutées en 1902–1903 et exposées au musée Guimet du 7 Juin au 7 Juillet 1903.* Paris 1903 (44 S.). Einen gleichfalls *Vorläufigen Bericht über eine archäologische Expedition nach Kleinasien, unternommen im Auftrage der Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft in Böhmen* haben weiterhin Jüttner, Koll, Patsch und Swoboda. Prag 1903 (52 S.) erstattet und darin einer Reihe für uns höchst bedeutsamer Kirchenbauten gedacht. Vailhé hat in einer *Chronique byzantine de Palestine* V. Vr. 343–356 nach einigen Bemerkungen über archäologische Museen und Schulen des hl. Landes ein gutes nach der alphabetischen Reihenfolge der Fundstätten geordnetes Verzeichnis der dortigen byzantinischen Funde der letzten drei Jahre zusammengestellt. Pisarev Московскія кремлевскія палаты все россійскихъ патріарховъ (Der Moskauer Kreml-Palast der russischen Patriarchen) Pr. S. 1904. 25–79 bietet eine Schilderung und Geschichte der seit 1589 von den russischen Patriarchen bewohnten Teile des Kreml und ihrer Kunstdenkmäler. Eine durchaus den im Namen des Orients zu erhebenden Forderungen gerecht werdende Behandlung haben endlich einmal die Denkmäler Ravennas durch Diehl *Ravenne.* Paris (140 S. mit 130 Textabb. — *Les villes d'art célèbres*) in brillanter Darstellung gefunden, neben welchem Buche als nicht minder erfreulich der zweite Teil der wertvollen Publikation Érards *Parenzo de l'art byzantin, son architecture, sa décoration* mit Text von Gayet. Paris (mit 34 Tafeln,

worunter 21 farbige) dankbar hervorgehoben sei. — Auf die Geschichte der Architektur beziehen sich zunächst zwei an sein Kleinasien anknüpfende Artikel Strzygowskis, seine *Der Ursprung der „romanischen“ Kunst* betitelte Selbstanzeige jenes Buches in der *Zeitschrift für bildende Kunst* 1903. 295–298 und weitere Ausführungen bezüglich der dort berührten „Roccella del Vescovo di Squillace“ unter dem Titel *Der angebliche Stillstand der Architekturentwicklung von Konstantin bis auf Karl den Grossen* in der *Zeitschrift für Bauwesen* 1903. 629–634. Zu gedenken ist hier ferner der Schrift von v. d. Gheyn *Le chapiteau byzantin.* Antwerpen 1903. Ein einzelnes eigenartiges Architekturdenkmal Jerusalems ist bei Vincent *La crypte de Sainte-Anne à Jérusalem* R. B. 2. I 228–241 (mit 4 Tafeln) an dem Unterraum der St. Anna-Basilika, in welchen die Legende die Geburt der Muttergottes verlegt, erschöpfend behandelt. Von christlich-orientalischen Grabanlagen wurde eine durch ein Kreuz bezeichnete nördlich von Jerusalem, in der jedoch nur eine einzige Lampe gefunden wurde von Savignac *Inscription romaine et sépultures au Nord de Jérusalem* ebenda 90–99 (mit Abb.) beschrieben. — Zur Ikonographie und Symbolik verzeichnen wir Jacobys an das gleichnamige Buch Michels anknüpfende Ausführungen über *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit* in der *Monatsschrift für Gottesdienst und Kirche* 1903. 264–271, die indessen mit der Behauptung wesenhaft und ausschliesslich orientalischen Ursprungs des sepulkralsymbolischen Bilderkreises übers Ziel hinausschiessen, die Bemerkung von Kopasis Ἡ ἔννοια τοῦ μονογράμμου E. A. 1903. 552–553 und einen von Jalabert اصل صورة المصلوب في الشرق *(L'origine orientale du Crucifix)* M. VII 293–302 (mit 3 Abb.) gelieferten Beitrag zur Ikonographie der Kreuzigung Christi, eine Darstellung, deren eigentliche Heimat der Verfasser vielleicht nicht mit Unrecht im Orient sucht. — Als ein wertvoller Beitrag zur Kenntnis der christlich-orientalischen Malerei sind Clédats *Notes archéologiques et philologiques* (30 S. mit 7 Tafeln und 10 Textabb. — Sonderabzug aus dem *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale.* II) nachzutragen. Sie brigen die Publikation, allerdings nicht vor der ersten Hälfte des 7 Jahrh.s enstandener Gemälde in der Grottenkirche bei Dair Abû Ḥannis südlich von Antinoë, die neben Einzelfiguren von Heiligen, der Auferweckung des Lazarus und der Hochzeit zu Kana vor allem Szenen der Kindheitsgeschichte und der apokryphen Geschichte des Zacharias darstellen. —

Eine Mehrzahl in den Osten führender Denkmäler ist in neuester Zeit auf dem Gebiete der Elfenbeinplastik publiziert bezw. behandelt worden. Für *Ein altchristliches Relief aus der Blütezeit römischer Elfenbeinschnitzerei*, eine Elfenbeintafel mit Darstellungen des Kindermordes, der Jordantaufe und der Hochzeit zu Kana, die er als den Rest eines fünfteiligen Diptychons erweist, lässt H a s e l o f f in seiner Publikation des Stückes (15 S. mitt 7 Abb. — Sonderabzug aus dem *Jahrbuch der preussischen Kunstsammlungen* 1903) bei Annahme römischen Ursprungs wenigstens die Möglichkeit orientalischer Anregung offen. Sicher in den Kreis syroägyptischer Kunst gehört *A panel from an ivory diptych in the British Museum*, das D a l t o n P. S. B. A. 209–214 (mit Abb.) publiziert hat und das die Magieranbetung in dem nach Smirnov und Strzygowski auf ein Mosaik der Geburtskirche in Bethlehem zurückzuführende Kompositionstypus und darunter die Geburt Christi vorführt. Für ein wenigstens byzantinisch beeinflusstes Werk rheinischer Kunst der Ottonenzeit hält R o s s i *La coperta eburnea dell'evangelario di Lorsch nella biblioteca Vaticana* B. 2. VI 38–48. 166–170 den Elfenbeindeckel des *Vat. Pal. 50* mit dem Emmanuel, zwei Engeln, der Magieranbetung und den Magiern vor Herodes, dessen von G r a e v e n behauptete Zusammengehörigkeit mit einem Deckel im South Kensington-Museum er bestreitet. Als eine rein byzantinische Arbeit der Zeit zwischen dem Ende des 12 und dem Anfang des 14 Jahrh.s bestimmt derselbe hingegen den von ihm *Le coperte eburnee di un evangelario della biblioteca Barberini* ebenda 171 ff. (mit Abb.) publizierten Elfenbeineinband des *Vat. Barber. XI 168* mit der Himmelfahrt und dem Pfingstwunder. Rein byzantinisch ist ferner das Stück des British Museum (G r a e v e n I 45), das durch v. D o b s c h ü t z *Die Vision des Ezechiel (Kap. 37) auf einer byzantinischen Elfenbeinplatte* im *Repertorium für Kunstwissenschaft* XXVI 382–388 erfuhr. — Von weiteren Werken der Kleinkunst wurde durch C o z z a - L u z z i B. 2. VI 1–8. 223–236 (mit Abb.) *La croce a Venezia del Cardinale Bessarione*, d. h. ein von dem Kardinal dem frommen Institut der Scuole della Carità in Venedig geschenktes kostbares byzantinisches Reliquiar, unter näherem Eingehen auf Bessarions Beziehungen zu jenem Institut behandelt und von M a c a l i s t e r in seinem *Sixth quarterly report on the excavation of Gezer* P. E. F. 1904. 24 f. (mit Abb.) das älteste christliche Zeichen dieses Ortes an einer Lampe mit der Inschrift ΦΩΣ $\overline{\text{ΧΥ}}$ ΦΕΝΠΑΣΙΝ publiziert. —

Auf den Gebieten der Numismatik und Siegelkunde sind an neuerdings veröffentlichten christlich-orientalischen Stücken zu nennen weitere Βυζαντιακὰ μολυβδόβουλα ἐν τῷ Ἐθνικῷ Νομισματικῷ Μουσείῳ Ἀθηνῶν bei Konstantopulos im *Journal international d'archéologie numismatique* VI 49–88, die 19 von Xanthudides ebenda 115–139 (mit 3 Tafeln) als Χριστιανικαὶ ἀρχαιότητες ἐκ Κρήτης erläuterten kleinen Ballen aus der altbyzantinischen, venetianischen und türkischen Periode Kretas und das von Grégoire *Une rarité sigillographique* B. Z. XIII 158 ff. (mit Abb.) bekannt gemachte byzantinische Siegel wohl des 11 Jahrh.s aus Kalabrien. — Die christlich orientalische Epigraphik wurde aus Palästina bereichert um das durch die Bezeichnung der Verstorbenen als νύμφη Χριστοῦ und δευτέρα Φοίβη interessante *Épitaphe de la diaconesse Sophie* von Cré R. B. 2. I 260 ff. (mit Facsimile) und durch 6 weitere sich durch ihr reiches Formular empfehlende und meist nach der Aera von Eleutheropolis datierte Grabinschriften an den von Abel ebenda 266-270 (mit Facsimilia) veröffentlichten *Nouvelles inscriptions de Bersabée.* Durchweg handelt es sich um sprachlich griechisches Material. Für Aegypten hat Lefebvre *Inscriptions chrétiennes du Musée du Caire.* Kairo 1903 (27 S. — Sonderabzug aus dem *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale.* III) eine dankenswerte Ergänzung zu Crums *Coptic Monuments* an griechischen und koptischen Epitaphien zusammengestellt *On some christian gravestons from old Dongola* hat Burkitt J. T. St. IV 585–587 an Grabinschriften des 7–9 Jahrh.s gehandelt, in welchen der Name des Verstorbenen im Akkusativ als Apposition neben τὴν ψυχήν tritt. Von einem *Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos* haben Millet, Pargoire und Petit einen ersten Teil Paris (Bibliothèque des *Écoles françaises d'Athène et de Rome.* Fasc. 71. Mit 56 Abb. und 11 Tafeln) veröffentlicht. *Byzantinische Inschriften aus Westmakedonien* gab Gelzer in den *Mitteilungen des Kaiserl. deutschen archäologischen Instituts in Athen* XXVII 431–444 heraus, griechische Texte des 14 und späterer Jahrhh., deren Publikation auch einmal für einen Beitrag zur kirchenslavischen Epigraphik Raum und Gelegenheit bot.

VII. Geschichte der orientalischen Studien. — Eine Gesamtbehandlung der Geschichte der griechischen Studien des Abendlandes ist mit einer solchen seiner klassisch-lateinischen Studien vereinigt bei Sandys *A history of classical scholarship from the sixth*

century B. C. to the end of the middle ages. Cambridge 1903 (XXIV, 672 S.). Doch ist das an sich hochverdienstliche Werk von Lücken und Mängeln nicht frei. Durch Naegele *Joannes Chrysostomos und sein Verhältnis zum Hellenismus. I. Chrysostomos im Wandel der Jahrhunderte* B. Z. XIII 73–92 hat speziell die Stellung abendländischer Wissenschaft zu dem grossen Goldmund für Mittelatter und Neuzeit eine schöne und anregende Darstellung gefunden. *Die Nachfolger des Cyriacus von Ancona,* die sich als Antiquare, Inschriftensammler und Zeichner von Antiken hervortaten, behandelte Ziebarth in den *Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum* XI 48–493, welche Arbeit der Geschichte der griechischen Studien im Zeitalter der Renaissance zugute kommt. In den nämlichen Kreis führen uns v. Gebhardts Nachrichten über *Eine verlorene und eine wiedergefundene Stobaeus- Handschrift* in den *Beiträgen zur Bücherkunde und Philologie August Wilmanns zum 25 März 1903 gewidmet.* 243-264. Eine Uebersicht der sich auf Kalabrien beziehenden byzantinistischen Studien seit dem 16 Jahrh. hat mit einer Einleitung über den Zustand Kalabriens unter byzantinischer Herrschaft Palmieri *Les études byzantines en Italie* V. M. X 281-303 geboten, Византологическая традеція въ Св. Петербурской духовной академіи (Die byzantinistische Studientradition an der kirchlichen Akademie zu St. Petersburg) seit der Mitte des 19 Jahrhunderts Sokolov Khr. Tcht. 1904. I 143–156. 306–316 geschildert. Ueber *Ein serbokroatisches Wörterverzeichnis* des XV Jahrhunderts handelte Rešetaz A. S. Ph. XXVI 358–366. Mit seinen lateinischer Bedeutungsangaben ist das kleine Lexikon ein Denkmal südslavischer Sprachstudien aus verhältnismässig früher Zeit. Auch um die christlich-koptischen Studien hatte sich endlich der am 19 Juni 1903 verstorbene Aegyptologe verdient gemacht, dem P. Bouriants *Notice sur Urbain Bouriant* R. T. P. E. A. XXVI 29–32 gewidmet ist. Von bibliographischen Uebersichten über die neure Litteratur kommen der Geschichte christlich-orientalischer Studien ausser derjenigen der B. Z. zu gute auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft Loisy *Chronique biblique* R. H. L. R. IX 68–95 und Bousset *Neues Testament Textkritik* in der *Theologischen Rundschau* VI 430–437. 471–483, auf demjenigen der Kirchengeschichte der von Preuschen, Krüger, Clemen, Koehler, Werner und Issel bearbeitete einschlägige Abschnitt in Krüger-Koehlers *Theologischem Jahresbericht* XXIII 377-929, der von Hulbert,

Johnson, Moncrief und Biggs verfasste Bericht über *Recent literature in Church history* A. J. T. VIII 198–218, sowie Hemmers *Chronique d'histoire ecclésiastique* R. H. L. R. VIII 472–495, auf demjenigen der Liturgie neben der *Bibliografia delle* discipline liturgiche der R. G. Lejays Berichte *Ancienne philologie Chrétienne* R. H. L. R. VII 495–512. 592–604. IX 164–204 und schliesslich für armenische Litteratur Goussens Referat über *Wichtigere armenische Publikationen aus den letzten Jahren* T. R. III 257–269.



ERSTE ABTEILUNG:

TEXTE UND UEBERSETZUNGEN.



Die Konsistorialakten über die Begründung des uniert-chaldäischen Patriarchates von Mosul unter Papst Julius III.

Herausgegeben von

Dr. W. van Gulik.



Bei dem Unionsconzil zu Florenz waren die Vertreter der Nestorianer nicht erschienen; doch gelang es dem päpstlichen Legaten Andreas von Constantinopel (O. Praed.), der i. J. 1431 zum Bischof von Kolossi auf der Insel Rhodus consecriert worden war[1], den nestorianischen Metropoliten Timotheus auf Cypern für das Unionsproblem zu gewinnen, so dass dieser auf dem folgenden Conzil im Lateran (1445) die Obedienz zusicherte. Damit hatte der Unionsgedanke auch bei den Anhängern dieser Secte eine weite Verbeitung und zahlreiche Vertreter gefunden, was besonders hervortrat, als i. J. 1551 der nestorianische Patriarch von Mosul, Simon VII (Bar Mama) starb, in dessen Familie der Patriarchat seit langer Zeit erblich geworden war. Gegen den die Nachfolge beanspruchenden Neffen des Verstorbenen erhoben sich einmütig die nach Union strebenden Bischöfe von Arbela, Salamas und Adherbaidschan samt den Gläubigen und wählten zum Patriarchen einen 40 Jahre alten Mönch aus dem Kloster des hl. Hormisdas namens Simon Sulaka de Danielis aus dem Hause Bellu.

---

[1] Eubel *Hierarchia cathol.* II, 148.

Ueber diese Wahl und ihre näheren Umstände waren wir bisher bereits durch verschiedene Quellen unterrichtet. In erster Linie zu nennen ist ein *syrischer Bericht* ueber die Romreise des erwählten Katholikos Sulaka 1552/53, den Samuele Giamil im Bessarione 2. I. 50ff. (1901) in lateinischer Uebersetzung brachte; ferner die aus den Consistorialakten des Cardinals Maffeus geschöpfte Publication bei Raynaldus *Annales ecclesiastici ad an. 1533* nn. 42-46[1]; sodann der Bericht des Andreas Masius in dessen Litera ad Augerium Busbeckium[2].

Dazu kann noch i. J. 1898 im Bessarione der Provisionsbericht aus den Regest. Vat. Bull. secr. Iulii III a. III. t. 70, n. 1793 f. 325 ff. und die Verleihung des Palliums aus l. c. a. IV t. 71 n. 1794 f. 337 ff.[3]. Trotzdem glaubte ich die vorliegende Publication dem « Oriens Christianus » anbieten zu dürfen, da es sich hierbei um den Text des *officiellen Berichtes des Consistoriums* zur Begründung eines so wichtigen Unionspatriarchates handelt, der zudem manche nicht uninteressante Aufschlüsse vermittelt. Von einem Abdruck der von Sulaka abgelegten und hoch bedeutsamen *Professio fidei*, die auf Anordnung des Papstes ihrem ganzen Umfang nach in dem Bestätigungsinstrument Aufnahme fand, wurde abgesehen, weil deren Wortlaut in den Consistorialakten sich genau deckt mit der im Bessarione[4] bereits gebotenen Form.

Den genannten Quellen zufolge ist der Sachverhalt kurz folgender. Im Jahre 1552 sandten die Wähler den genannten Simon Sulaka mit drei angesehenen Mitgliedern der Gemeinde, Adam, Thomas und Caleph nach Rom,

---

[1] Ich citiere denselben nach der Ausgabe Romae 1677.

[2] Gedruckt bei Assemannus *Bibl. Orient.* I 526 und Bessarione nn. 29/30 (1898) 372 ff.

[3] L. c. p. 392-400 und 401-404. Methodisch zu tadeln ist die willkürlich bald so, bald anders gekürzte Citation der Fundstelle.

[4] L. c. p. 396-400 und 2; I, n. 61. 52 ff.

einmal, um ihn rechtmässig ordinieren zu lassen, vor allem aber, um der von ihnen getätigten Wahl durch die Bestätigung Roms den rechten Nachdruck zu geben. Bis nach Jerusalem hatte ihm ein Gefolge von 70 Gläubigen das Geleite gegeben. Von den drei Begleitern erlag einer den Strapazen der Reise, während ein anderer durch Krankleit zu vorzeitiger Umkehr genötigt wurde, so dass der Electus nur mit dem noch übrig bleibenden Caleph i. J. 1552 Nov. 18 in der ewigen Stadt anlangte [1], ausgerüstet mit einem Empfehlungschreiben der Wählerversammlung von Mosul und einem solchen von denen, die ihn bis Jerusalem begleitet hatten [2]. Ersteres wurde laut dem Bericht der Acten des Consistorialarchivs *1553 Febr. 18* von Cardinal Maffeus im Consistorium verlesen und zugleich das Bistum Mosul zur Besetzung dem Collegium der Cardinäle vorgeschlagen (« pro confirmatione dictae electionis obtinenda »). Indessen wurde die Erledigung der Angelegenheit « propter gravitatem materiae » auf ein weiteres Consistorium vertagt [3], so dass inzwischen genauere Informationen angestellt werden konnten. Darauf vollzog sich einige Tage später *(1553 Febr. 20)* in dem geheimen Consistorium nach Ablegung der Professio fidei catholicae seitens des Electus die Bestätigung desselben zum Bischof und Patriarchen von Mosul [4], der am 28. April die Verleihung des Palliums folgte, welches der Papst eigenhändig dem Gewählten überreichte [5]. So für seine Stellung ausgerüstet kehrte Sulaka zum Orient zurück, wo er seinen Sitz in Diarbekr nahm und auch zwei weitere Bischöfe weihte. Aber seine Amtsführung währte nur kurze Zeit; denn bereits nach $1^1/_4$ Jahren fand

---

[1] L. c. p. 531 und III; I 621.
[2] Auszüglich gedruckt nach Assemannus im Bessarione l. c.
[3] Arch. Consist. Ser. Vico-Cancellar. (1549–55) f. 144.
[4] Arch. Consist. l. c. f. 144 v°. Wetzer u. Welte III 42 hat irrig den 9. April.
[5] L. c. f. 161 v°. Dieses Datum fehlt in dem Bericht des Assemannus l. c. 531 etc.

er auf Anstiften der fanatischen Nestorianer im Kerker einen gewaltsamen Tod (zu Anfang 1555)[1].

Zu seinem Nachfolger im Patriarchat wählte die unierte Partei i. J. 1555 den von Sulaka selbst ordinierten Erzbischof der Tigrisinsel, namens Abd Jesu, der im Consistorium *1562* April 17 bestätigt wurde[2] 1562 Mai 4 verlieh ihm Pius IV das Pallium[3]. Auch er war persönlich zum Einholen der päpstlichen Bestätigung in Rom und wohnte 1563 der letzten Sitzung des Concils in Trient bei.

Unter den nachfolgenden Akten des Consistorialarchives erregte besonderes Interesse die *Epistola populi commendatitia pro confirmatione electionis*[4], weniger zwar nach der inhaltlich bekannten sachlichen als nach der *formellen* Seite. Assemannus bereits hat diesen Brief auszüglich veröffentlicht[5]. Die ganze Form des Schreibens, nicht zuletzt auch der von Assemannus nicht gebrachte Anfang und Schluss, kennzeichnet den orientalischen Verfasser. Auffallend waren aber schon bei der ersten flüchtigen Vergleichung des Assemannus mit dem Bericht des Consistorialarchivs die zahlreichen Textvarianten, so dass sich eine diesbezügliche Untersuchung von selbst nahe legen musste. Es stellte sich dabei heraus, dass sämtliche Abweichungen der beiden Formulare von einander *stilistischer* Natur sind, wobei der Consistorialtext gleich auf den ersten Blick die sprachlich geglättete und stilistisch vollkommenere Form bietet, während der bei Assemannus befindliche augenscheinlich Anklänge an die ursprünglich syrische Abfassung verrät (z. B. Mitropolita) und formell überhaupt dem anderen weit nachsteht, wie eine Durchsicht der beiden in der folgenden Edition neben

---

[1] Verzgl. Bessarione 2 I, n. 61, f. 57 ff.; doct findet sich auch der Bericht seines Nachfolgers Abdjesu.

[2] Arch. Consist. Ser. Vicecancellar. (1559-64) f. 117 vo.

[3] L. c. f. 119. Wetzer und Welte III 42 hat irrig den 7. März.

[4] Arch. Consist. Ser. Vicecancellar. (1549-55) f. 148 vo-150 ro.

[5] Abgedrukt im Bessarione l. c. 392 f.

einander gestellten Fassungen leicht beweist. Somit haben wir m. E. in dem Wortlant bei Assemannus die zuerst aus der Ursprache erflossene, von einem in der lateinischen Sprache stilistisch weniger gewandten Uebersetzer hergestellte Version vor uns, die dann zum Zweck der Verlesung in den Verhandlungen der Cardinäle eigens überarbeitet und stilisiert wurde [1]. Darauf deuten auch die beim Consistorialtext in margine angebrachten Noten hin, welche im Original sicherlich fehlten. — Zur Vervollständigung des in Betracht kommenden Materials bieten endlich die Acta Consistorialia einen erwünschten Beitrag durch die *Informatio de persona Patriarchae* [2], die in ausführlicher Breite orientiert sowohl über die Person und Lebensumstände des Gewählten, wie auch besonders über den Standpunkt der kirchlichen Interessen im Orient.

I. *Propositio.*

Arch. Consist. Ser. Vicecancellar. (1549–55) f. 144: Romae die Veneris *XVII^a Februarii 1553* fuit consistorium, in quo haec acta sunt:

R^mus D. Maffeus proposuit ecclesiam patriarchalem in Siria videl. electionem factam a populo illarum partium legens eorum literas ad S. S. directas significantes misisse electum ad S. S. pro confirmatione dictae electionis obtinenda, et propter gravitatem materiae fuit remissum negotium ad aliud consistorium.

II. *Provisio.*

Arch. Consist. Ser. Vicecancell. 1549–1555 f. 144 v° ff. Romae die lunae *vigesima Februarii 1553* fuit consistorium, in quo haec acta sunt:

Referente R^mo Maffeo [3].

Cum universus populus Assiriae orientalis, videlicet tam ecclesiastici quam laici, pro eorum veteri (!) more acclamassent in

---

[1] Vergl. Assemannus l. c. p. 533.
[2] L. c. f. 150–152.
[3] Raynald (= R.) l. c. n. 44.

eorum patriarcham religiosum virum *Symonem Sulakam*[1] *Priorem domus Hormisd ordinis S. Basilii, Mozal*[2] *dioec.*, ordinem ipsum expresse professum in XL vel circa suae aetatis anno et presbiteratus ordine constitutum et eundem Symonem ad Sanctitatem Suam pro confirmatione huiusmodi electionis a Sanctitate Sua[3] obtinenda misissent, Sanctitas Sua idoneitate et meritis dicti[4] Sulako[5] et aliis praemissis diligenter examinatis eiusdemque confessione visa, intellecta et ab eo approbata, horum intuitu ecclesiae Patriarchali de Muzal in Siria orientali, per obitum bonae memoriae *Symonis Mannae,* illius ultimi possessoris extra romanam curiam defuncti vacanti[6] de persona eiusdem Symonis Sulake[7] providit ipsumque illi in patriarcham praefecit et pastorum curam etc. committendo[8], prout in cedula, cuius tenor talis est.

III. *Copia Cedulae.*

R^me^ D^ne^. Hodie Sanctissimus in Christo pater et dominus noster d. Julius, divina providentia papa III in suo consistorio secreto, ut moris est, ad relationem meam ecclesiae patriarchali de Muzal in Syria orientali, cui bonae memoriae Simon Mama patriarcha de Muzal et Insulae Tigris ac ceterarum civitatum et terrarum orientalium eidem patriarchae subiectarum necnon monasteriorum eiusdem nationis in Sin[9] Masin et Calicut ac tota India existentium eidem patriarchae etiam subditorum, dum viveret, praesidebat, per obitum eiusdem Symonis, qui extra Romanam curiam diem clausit extremum, pastoris solatio destitutae de persona religiosi viri d. *Symonis Sulake*[10] *de Danielis de domo Bellu,* fratrum domus *Hormisd* ord'nis S. Basilii[11] Muzal dioc. ordinem ipsum expresse professi, in quadragesimo vel circa suae aetatis anno et pres-

---

[1] R. Sulalla.
[2] R. Musal.
[3] electionis - Sua fehlt bei R.
[4] R. supradicti.
[5] R. Sulalle.
[6] R. vacantis.
[7] R. Sulalle.
[8] ipsumque - prout fehlt bei R.
[9] R. Dii.
[10] R. Sulalle.
[11] Hierfür, wie Bessarione (l. c.), *S. Antonii* einzusetzen, scheint nicht notwendig zu sein.

byteratus ordine constituti ac de legitimo matrimonio procreati, de cuius integritate, doctrina, puritate, sinceritate, fidei constantia, religionis zelo, vitae ac morum honestate et denique in omni virtute summa perspicuitate universi clerus et populus catholici illius religionis per eorum litteras Suae Sanctitati testimonium perhibuere [1], eiusdem Symonis Sulake [2] confessione, quam Sanctitas Sua de verbo ad verbum praesenti cedulae et literis desuper conficiendis inseri et annotari mandavit, prius audita et in scriptis redacta ac diligenter examinata et in eodem consistorio perlecta ac ea catholica et ipsa Symone Sulaka [3] per eam fidei capace et vero fideli ac idoneo repertis horum intuitu de R^morum^ dominorum [4] meorum S. R. E. cardinalium consilio apostolica auctoritate providit ipsumque illi in patriarcham praefecit et pastorem [5] curam et administrationem ipsius ecclesiae sibi in spiritualibus et temporalibus plenarie committendo. Absolvens eundem d. Symonem Sulakam [6] a censuris ad effectum etc. In quorum fidem praesentem cedulam fieri et nostri parvi soliti [7] sigilli impressione muniri iussimus et fecimus eamque manu propria subscripsimus.

IV. *Epistola populi commendatitia pro confirmatione electionis* [8].

Arch. Consist. Ser. Viceccancell. 1549–1555 (f. 148v°–150r°).

Patri patrum et primo pastori nectenti coronas et unguenti sacerdotes [9] atque accingenti zonas Petro temporis nostri ac Paulo dierum nostrorum et cingulo comprehendenti universam christianitatem. Tu es [10] in loco Christi D. N. [11]. Tu sedes in sede alta et

---

[1] R. perhibere.
[2] R. Sulalle.
[3] R. Sulalle.
[4] fehlt bei R.
[5] R. pastoralem.
[6] R. Sulalle.
[7] fehlt bei R.
[8] Bei Raynald l. c. n. 42. Grössere Abweichungen des aus der syrischen Fassung direkt geflossenen Berichtes (Bessarione 2 I, n. 61 p. 50 f.) werden in den folgenden Noten mit S. gekennzeichnet; Abweichungen bei Raynaldus mit R.
[9] S. et pastorum maxime, qui concinnas mitras et ungis sacerdotes.
[10] S. qui es.....
[11] S. Domini et Dei nostri.

sublimi capitis apostolorum tenens claves regni caelorum [1], cui ore salutari D. N. dixit: Quicquid ligaveris in terra, erit ligatum in caelo [2] et super eum fundavit ecclesiam suam, ut [3] portae inferi non praevaleant adversus eum in generationem generationum. Et nunc tibi eam sedem dedit Christus deus noster et salvator noster [4] sedesque super eam. Tu item es fons, cuius aquae non deficiunt et quisquis sitiverit ex te [5], aequum est ut bibas aquas vivas et sedet sitim suam. Tu es lucerna, quae non extinguitur sed illustrat omnes creaturas, sicut candela in candelabro et sicut Jo. Baptista, qui posuit dexteram suam super caput dei nostri. In te videt lumen tota christiana respublica, quae est proles ecclesiae sanctae. Tu es murus fontis civitatis et matris civitatum Romae magnae, quam piscatus est caput apostolorum Petrus et architectus prudens Paulus, qui lumen praebuerunt omnibus hominibus occupatis [6] errore Satanae. Tu es caput omnium patrum, sicut erat Petrus caput omnium discipulorum, cui ut sedem altam et sublimem dedit deus in terra, sic etiam in die novissimo altam excelsamque [7] edet in coelo [8]. Et sicut ipsa Roma est magna et celeberrima [9] — sed quid [10] extendimus verba coram tua sublimitate; parum est os nostrum et brevis lingua nostra. Verum ipse Christus, qui te elegit ad hoc suum munus, exaltet te et extollat te faciatque te instrumentum electum quod conveniat gloriae suae.

---

[1] S. sedesque super sedem Petri Apostoli et tenentis claves altitudinis et profunditatis.....

[2] Math. 16, 19.

[3] S. ut — generationum fehlt.

[4] S. noster, ut ex ea dispenses ordines ecclesiasticos pro eo ac opus fuerit gregi Christi, quem tradidit tibi, ne perturbaretur per lupos, qui ipsum odio persequuntur periretque grex Christi atque incurreret in malum: quidquid autem perit, reponitur a pastore. Tibi tradidit sanctam suam ecclesiam, ut eius egestatem expleas ex eo thesauro, qui non deficit et eo fonte, cuius aquae nunquam exhauriuntur et quantumvis multi ex eo bibant, augescit, non autem minuitur. Tu es loco Petri et prudentis architecti Pauli, qui omnes mortales illustrarunt, eo munere, quod ipsis datum fuerat a Spiritu sancto et a patre coelesti, qui suo sanguine illos redemit ab errore diaboli et mutorum idolorum. Quia tu es pater universi populi christiani, sicut Petrus caput omnium discipulorum, cui obvenerat sors docendae *Romae magnae et celebris*, etc.

[5] Cf. Joan. 4, 13 und Is. 55, 1.

[6] Darüber geschrieben: vinctis.

[7] R. alt*um* excels*um*que.

[8] In marg.: Videntur quaedam desiderari.

[9] Et elegit te sicut *Athanasium* et reliquos patres veteres.

[10] R. quod.

Textus Assemani, Bibl. Or. I 526:

Quapropter scito Domine Pater noster electe, hoc est Papa (cuius vita custodita sit in Domino. Amen.) quod nos servi tui miseri peccatores Nestoriani [1] sumus pupilli absque patre [2] et absque gubernatore neque superest apud nos fermentum patrum, nullus Mitropolita [3], sed soli duo aut tres episcopi [4]. Habebamus enim quemdam Patriarcham retro ab annis centum, qui nullum constituebat Mitropolitam nisi de stirpe ac genere familiaque sua atque ea familia illam consuetudinem usurpavit inde a centum annis usque adhuc. Nunc porro unus solus superest Episcopus ex ea prosapia, qui et ipse conatus est per impotentiam ita agere, ut egerunt illi, qui ante ipsum fuere. Verum nos non acceptavimus neque proclamavimus ipsum, sed subito convenimus ex omnibus locis orientalibus et ex omnibus civitatibus et pagis, quae sunt circum Civitatem Mossoul, hoc est Athur, in vicino Ninives, ex Babylonia, ex Carcha, ex Arbela, ex Insula, quae est in medio Ti-

Textus Arch. Consist. l. c.:

Verum enimvero scito . . .

. . . . . quod nos servi tui *humiles* peccatores . . . . .

. . . . *aut ullus* Metropolita, sed *dumtaxat* . . . . Habebamus quemdam . . . . *inde* [5] ab annis centum, qui nullum constituebat Metropolitam, *nisi de familia et genere ac populo suo* atque [6] ea familia *hanc* . . . usurpavit a centum . . . . .

. . . . ex ea *familia* qui conatus est *impudenter* ita . . . .

. . . . *ac* pagis . . . . *Mozal,* hoc est *Asur, non procul a Ninive*

---

[1] S. N. Orientales.

[2] S. p. electo, qui dare possit ordines sacerdotales.

[3] S. Metropolitae, quorum est ordinare Catholicum.

[4] S. Episcopus Arbelae, episcopus Salamastae, episcopus Adurbeigan. En e vestigio convenimus in Insula, quae est intra Tigrim flumen Eden, fecimusque compactum inter nos et misimus pro hoc Monacho Siud et deduximus ipsum per vim.....

[5] R. *unde.*

[6] R. *utque.*

gris fluminis Eden, ex Tauris Persiae, ex Nisibi, ex Marde, ex Aemed (Amed), ex Hasan Cepha [1], et ex reliquis locis orientalibus ad Mossoul, viri Magnates et Sacerdotes ac Monachi, reliquusque in Christum credens populus, pro more et constitutionibus canonum ante observatorum atque interrogavimus scrutatique sumus inter omnes, sed non invenimus ullum praeter hunc, praeditum charitate et ingenio, doctum et doctorem ac temperantem celibemque excellentem insigni vitae probitate et reverentia, cui nomen et appellatio, Magister noster Siud (i. e. Sulaka). Eum igitur per vim ex loco habitationis suae deduximus in medium coetus credentium, visumque est feliciter omnibus hunc esse idoneum ad hanc viam. Postquam autem feliciter ita nobis visum est, subito conscripsimus ei has literas apertas ad suam celsitudinem, quamquam indigni misimusque ipsum ad pedes tuos sanctos et una cum ipso [3] viros tres, summos primates inter credentes, Adamum, Thomam et Chaleph; coeterum ascenderunt

. . . . *Paradisi,* . . . . *ex Merdino,* . . .

. . . . . . *Mozal, proceres sacerdotum ac monachorum reliquorum fidelium pro consuetudine, ordine ac canonibus olim observatis* atque interrogavimus

quemquam praeter *prudentem et doctum magistrum ac purum et omnis mulieris expertem eloquentemque et bene expertem ac optimi nominis fratrem Saud* [2] (i. e. Sulaka). *Quem* per vim e loco . . . .

. . . . . . coetus *fidelium,*

. . . . *feliciter visum est,* subito conscripsimus *ipsi* has *literas ad celsitudinem tuam,* . . . .

. . . tres, *primates* inter *fideles* . . . .
Chaleph; *comitatique sunt ipsum*

---

[1] R. Nasanchepla.

[2] Saud arabice vocatur, sed lingua syra vocatur Sulaka, hoc est *ascendens.*

[3] S. illico ascenderunt cum ipso ad Ierusalem Primates nobiles, magnificus *Messiud,* et *Abdias Ephraim* ac magnificus Chabib praeterque hos alii monachi et sacerdotes ac diaconi laicique atque intravimus convenimusque ad monachum benedictum et gubernatorem probum, dominum Paulum eiusque sodalitium spirituale petimusque ab ipso epistolam ad dignitatem tuam *per Iacobum interpretem* et scripsit vobis *tres epistolas....* Nos vero dedimus Magistro nostro Siud atque cum eo misimus... *Thomam, Adamum, Chaleph* ante pedes tuos.

cum ipso versus Ierusalem circiter septuaginta animae ex optimatibus selectae, qui erant nostrae professionis atque viatico comitatuque eum instruximus secundum veterem consuetudinem. Proinde supplices petimus a Paternitate tua sublimi, ut simul atque pervenerint ad te, conficias negotia ipsorum, ne restet derisio et ludibrium inter gentes et eos, qui sunt professionis nostrae, ita ut non audeamus quemquam hominum intueri [1]. Obsecramus itaque te et eum, qui tibi concessit hoc donum altissimum, ut [2] mox, ubi ad te pervenerit, ordines eum nobis Patriarcham, hoc est Catholicum, ne maneamus pupilli absque patre et gubernatore ac pastore et perturbetur ordo noster ob fermentum sacerdotale relinquamurque veluti oves sine pastore, nec pereat labor, quem sustinet ex oriente in occidentem [4].

usque ad Hierusalem circiter septuaginta *viri optimates selectae nostrae fidei* atque viatico . .

negotia *eorum, ut non* restet *confusio et ignominia in populo* et *inter eos*, . *religionis* nostrae, . . audeamus *prodire in conspectum hominum.* Observamus

. . . *pervenerint*, ... *Patriarcham catholicum*, ut non maneamus . . .

. . . . et *confundatur* ordo noster *fermenti* [3] *sacerdotalis et relinquamur* veluti . . . . nec *abeat* labor, quem *sustinuere* ex oriente *in occidentem, in perditionem.*

Nam dominus noster dixit in evangelio discipulis suis: Gratis accepistis, gratis date [5] omnibus, quibus opus est de fonte vitae et scribas ipsi literas et des ipsi viaticum benedictionis [6] et benedic locis orientalibus, ut exultet cor nostrum et ita discedent cum gaudio abs te, sicut gaudebant Magi Persae in Bethleem in nativitate domini nostri et sicut descenderunt pastores in speluncam et sicut

---

[1] S. ne – intueri fehlt.
[2] R. *et*.
[3] In marg.: Fermentum.
[4] Mit einer ähnlichen Wendung *schliesst* die Fassung in S.
[5] Matth. 10, 8.
[6] in marg.: Viat. bened. intelligitur, ut S. D. N. ipsi det benedictionem, qua, seu optimo viatico instructus, possit salvus ad suos redire.

imbuerunt gaudio angeli ipsas mulieres [1] etc. Praeterea hoc etiam scito, pater noster sublimis, quod sacerdotium nostrum ex Roma sit, quae est sedes Petri capitis apostolorum ex temporibus pristinis. Verum ex quo confusus est ordo christianorum a filiis Hagar aegyptiae, interrupta est via nostra ad vos inde a spacio trecentorum annorum [2] usque in hunc diem. Nunc porro, quin quidem misorimus hos ad pedes tuos sanctos, obtestamur, ne remoreris ipsos, ne nos maneamus in confusione et relinquatur cor nostrum apud ipsos et doleat anima nostra [3]. Sed cito remitte eos, quia sitimus ad videndum eos, sicut terra, quae sitit aquas atque conficias cito cito. Sed non convenit, ut prolongemus verba coram sublimitate tua; non enim digni sumus. Tu ipse nosti, quod quando filii egent, et patres ipsorum explent ipsorum indigentiam. Et Christus D. N. et deus noster custodiat reges vestros et benedicat locis vestris ad preces dominae nostrae Mariae, quae peperit lucem et vitam et domini Ioannis Baptistae; ita fiat. Amen. [Et quidquid solveris in terra, erit solutum in coelo].

V. *Informatio de persona Patriarchae* [4].

(Arch. Consist. Ser. Vicecancell. 1549–1555. f. 150–152).

Sulaka, hoc est ascendens, arabice vulgo Saud dictus Amos iam natus circiter XL in civitate Mozal, et Assur vocatur, octodecim Christianorum ecclesiis insigni, quarum XV sunt Nestorianorum, tres vero Iacobitarum, sita in ripa citeriore Tigris fluminis, a qua ex altera parte ripae [5] abest Ninive [6] illa Ionae praedicatione nobis [nota] [7] bis mille passibus, quae nunc dumtaxat circiter mille ae-

---

[1] In marg.: intelligitur de angelis, qui nuntiaverunt (?) mulieribus venientibus ad sepulchrum Christum surrexisse.

[2] Seit der Zeit Gregor IX und Innocenz IV.

[3] Fehlt bei R.

[4] Vergl. hiermit inhaltlich aus dem Bericht des *Andreas Masius* in Assemanus l. c. I 524 Sp. 2–526, und Bessarione 2 I n. 61 p. 54 ff. den Bericht des Cardinals Maffeus im Consistorium (= S[1]), sowie Raynald, l. c. n. 43. Es wäre zu wuenschen gewesen, dass die Wiedergabe der *Informatio* im Bessarione, wo es ausdrücklich heisst *quam ex Baronio depromptam heic produximus*, etwas sorgfaeltiger und ohne die geradezu sinnstoerenden Verderbungen geschehen und anstatt des Sammelnamens Baronius genauer *Raynaldus* citiert worden waere.

[5] S[1] *Bipae*.

[6] S[1] *Ninve*, wahrend R. richtig Ninive hat.

[7] S[1] nobilis.

dibus habitatur parentibus inter suos cives optimatibus, admodum puer *suo ipsius genio instigatus monasticam vitam amplexatus est,* quam hactenus cum summa religione coluit in coenobio nuncupato *Rabban Hormisd*[1], quod situm est ultra Tigrim circiter octo millibus passuum a Ninive[2] in monte, ut omnia in illis regionibus monasteria; propter secessum scil. In eo monasterio ipse Sulaka[3] *iam annos fere XII*[4] *abbatem agit habetque fratres supra quinquaginta.* Abest autem ab hoc monasterio duobus dumtaxat miliaribus *Altus,* patria Nahum prophetae, ubi illi[5] in hanc diem celeberrimum extat sepulchrum, ad quod Iudaei longe lateque confluunt et christiani, qui soli eam civitatem circiter mille domibus incolunt, summa eum religione venerantur[6].

Longe maxima pars christianorum, qui per Assyriam, Persiam ac reliquas orientales provincias habitant, appellantur *Nestoriani.* Nam *Maronitae* extra Libanum montem pauci sunt, *Iacobitae* vero sparsim quidem habitant, sed non frequentes. At[7] *Copti* sive ut ipsi scribunt Aegophti[8] magis versus Aegiptum, a qua videntur mihi hoc nomen sumpsisse, vergunt et provincias Prestegiam[9]. Verum hi Nestoriani nomen potius Nestorii heretici quam errores retinuisse mihi[10] videntur. Nam nihil plane, quod illam sectam referat, in his hominibus, qui hic adsunt, comperio. Invidia vero, quae apud Maronitas, Iacobitas Cophtos[11] et reliquos earum regionum christianos laborant, fortasse tum ex ipso nomine, tum ex eo, quod reliquos omnes[12] numero ac multitudine populi ecclesiarumque frequentia et statu rerum aliquanto feliciore superant, nata videri possit. Nam in Indiam usque suas ecclesias frequentes numerant.

---

[1] Vgl. hierüber Bessarione l. c. n. 20, 80 f.

[2] S[1] Ninve, während R. richtig Ninive hat.

[3] S[1] Sula*lla*.

[4] S[1] hat nach XII sinnlos einen Punkt (R. nicht).

[5] S[1] ergänzt hier usque, ohne das Einschiebsel als solches kenntlich zu machen.

[6] S[1] hat hier ein Komma!

[7] S[1] Ac.

[8] S[1] Aegopei; R. Aegophei.

[9] S[1] Praestogiam.

[10] Fehlt in S[1].

[11] S[1] Coptaeos.

[12] Statt «omnes» hat S[1] wiederum die Worte: «reliquarum regionum christianos.

Porro ab annis circiter tercentis aut eo amplius ex communi eius gentis decreto huc ad sacrosanctam sedem apostolicam missus quidam est, ut hac auctoritate in patriarcham crearetur, qui Maraus nuncupatus a summo pontifice in patriarcham creatus atque ad suos remissus est. Verosimile itaque est, eum [1] multa illic de veteri (!) religione in sinceriora dogmata et nostrae orthodoxae ecclesiae consentanea mutasse.

Successu vero temporis evenit, ut ante annos abhinc circiter centum quidam illic patriarcha sacrosanctum hoc munus sibi suisque posteris hereditarium facere sit conatus, ita ut ex eo tempore nemo nisi [2] eius ipsius familia in archiepiscopum aut episcopum sit creatus ac [3] deinde in patriarcham [4]. Cum vero nunc tandem postremus simili ratione suum ex fratre nepotem, quem idcirco *puerum octo annorum episcopum fecerat* [5], sibi in patriarchatum [6] successorem facere cogitasset, verum antequam puerum in eam auctoritatem [7] evehere potuisset, fatis functus esset, universus populus tam laici quam ecclesiastici [8] datam sibi divinitus abrogandae illius usurpationis [9] occasionem ratus dico [10] de vindicando [11] vetere eligendi ritu cogitavit.

Convenerunt igitur superiori (!) anno, mox atque ille patriarcha esset defunctus, in civitatem Mozal, episcopus *Arbelae,* ea est civitas, ad quam Alexander Darium superavit, item episcopus de *Salmast* [12] et episcopus de *Adurbeigan,* (hae ambae sunt in Persia, octo aut novem dierum itinere a Ninive in ditione Sophi [13], qui tres episcopi tunc soli [14] ei genti superfuere. Et praeterea [15] ex omnibus

---

[1] S[1] cum (!)

[2] S[1] nisi ex.

[3] S[1] et.

[4] Gemeint ist die Familie des Simeon Bar Mama.

[5] Der spätere nestorianische Patriarch Elias V († 1602), welcher 1586 eine Gesandtschaft mit einer Professio fidei an Sixtus V entsandte, die jedoch, weil nestorianisch, nicht angenommen wurde.

[6] S[1] patriarcham.

[7] S[1] verderbt R. in: aucthoritatem.

[8] S[1] clerici.

[9] S[1] corruptelae resurrectionis occasionem.

[10] Fehlt in S[1].

[11] R. vendicando.

[12] S[1] Salvast.

[13] S[1] hat den Zusatz: i. e. regis Persarum.

[14] tunc soli fehlt in S[1].

[15] Msc. praeter; S[1] praeter eos.

civitatibus late vicinis non quidem populus universus, sed ex singulis viri primates christiani tres aut quattuor cum literis cuiusque populi nomen ac voluntatem testantibus, utpote ex *Babylonia,* quam modo Bagdad vocant, ex *Carcha,* ex *insula Tigris,* quae in medio flumine circiter XII millia passuum [1] supra Mozal est, ex *Tauris,* quae est in Persia [2] sedes Sophi, Ecbatana [3] in libro Iudith appellata, et ex *Nisibi,* quam Migdoniae Antiochiam veteres nominarunt [4], ut Strabo testatur, sitam sub monte Masio ad amnem Hormiz, qui illic per agros passim derivatus usque adeo eos [5] foecundat, ut saccus Orisae [6], quantum equus ferat, vix duobus [7] tribusve [8] Iuliis veneat, et ex *Merdino* [9], quae Mardae Ptolomeo est, et ex *Aemet,* quae Ammea eidem dicitur et ex *Hasan Cepha* hoc est forti petra [10], quae supra praedictam insulam citeriore [11] ripae Tigris in rupe munitissima impendet, fortasse eadem, quae [12] Selevecia [13] Nicatoris [14] Straboni dicitur, ac denique ex omnibus reliquis vicinis locis convenere, inquam, legati populorum christianorum ad civitatem Mozal ad eligendum patriarcham sibi. Quo cum omnes convenissent [15], facta re divina per unum ex eis episcopis et postea proposito sacrorum evangeliorum libro ac sancta cruce ex ordine primum ipsi episcopi ac deinde reliqui suae quisque reipublicae nomine sententias dixerunt. Quae sententiae omnes in hunc *Sulakam* [16] ob perspectam omnibus vitae eius probitatem latae sunt, quem [17] nisi *tertio missis nunciis* et tum quidem *per vim* ex eo monasterio ad se pertrahere potuerunt [18]. Celebrata itaque iterum re divina invocatoque

[1] S[1] passus.
[2] S[1] Persiae.
[3] S[1] Ec*h*atana (!) R. richtig: Ec*b*atana.
[4] S[1] nominar*a*nt.
[5] Fehlt in S[1].
[6] S[1] Arizae; R. Orizae.
[7] S[1] du*a*bus; R. duobus.
[8] S[1] tribus*n*e; R. natürlich tribus*v*e.
[9] Mardino.
[10] S[1] petra forti.
[11] citerior*i*.
[12] Fehlt in S[1]; bei R. nicht.
[13] S[1] Seleucia.
[14] S[1] Nica*n*oris.
[15] S[1] conven*i*sset.
[16] Sulallam.
[17] S[1] *quae* (!)
[18] S[1] setzt hier ein Komma.

humiliter [1] spiritu sancto ac deinde ipse in medium producto, ubi maximo omnium applausu denuo sententiae omnes in hunc comprobatae essent visum est, eum pro confirmatione hac [2] legare [3] ad pedes sanctissimi D. N. tanquam vicarii Christi et successoris Petri capitis Apostolorum [4] scriptaeque publico decreto literae illae supplices, quas ipse huc ad sanctissimum D. N. papam pertulit, et redacta est tota res in acta publica, ut gesta erant. Missique sunt cum eo viri cum ecclesiastici tum laici ex primatibus christianorum usque ad Hierosolyma [5] circiter 70, id [6] quod etiam testantur literae Guardiani [7] montis Sion, et ex eo numero deinde hòrsum [8], qui ipsum com'tarentur legati [9] sunt tres, quorum unus nomine *Chaleph*, vir laicus, sed apud suos in ea, quam dixi, insula Tigris primi nominis hic adest, alter morbo periit in itinere, tertius vero aeger relictus est.

Obsecrat humillime, ut SS^mus^ D. N. papa ipsum [10] in patriarcham velit confirmare, idque, quod [11] potest fieri, citissime, quo possit cum primis navibus versus patriam proficisci, a qua iam plusquam sesqui annum abest. Veretur enim, ne populus mortem eius suspicans de novis rebus circa religionem cogitet.

Praeterea petit sibi ac populo regionibusque orientalibus s. benedictionem a S^mo^ D. N. dari.

Oportet etiam [12], ut una secum vir quispiam ecclesiasticarum rerum peritus ablegaretur [13], qui illis (!) ritus huius orthodoxae ecclesiae nostrae doceret promittitque mox, si quis talis mitteretur, eum aut in episcopum aut ad aliam dignitatem promovendum ac datum ipsi iri locum [14] ac aedes, in quibus commodissime habitare

[1] S[1] simul.
[2] Msc. hanc; fehlt in S[1].
[3] S[1] mittere (nach R.).
[4] ad – Apostolorum fehlt in S[1].
[5] S[1] Hierosolymam.
[6] Fehlt in S[1].
[7] Diese literae sind sonst in den Akten nicht erwähnt.
[8] Fehlt in S[1].
[9] S[1] *Legati*.
[10] S[1] illum. R. hat irrig ill*am*.
[11] S[1] quam.
[12] S[1] praeterea.
[13] S[1] a*l*legaretur*)* Der Papst willfahrte dieser Bitte und gab dem Sulaka als Begleiter zwei Dominikaner mit, Ambrosius Theseus und Antonius (Bessarione l. c. 57 Anmerkung 1).
[14] S[1] locus (!) R. richtig locum.

posset. Addit etiam illic quattuor concilia magna magnis voluminibus haberi atque ea et alios[1] etiam libros veterum doctorum, quibus hic caremus, quales sunt Ephrem etc. per talem virum posse etiam horsum curari[2].

VI. *Assignatio pallii*[3].

Romae die Veneris XXVIII Aprilis 1553 etc.:

Et deinde eadem S. S. in sede pontificali consistorii sui secreti Romae in Palatio apostolico apud basilicam s. Petri sedens cum pluribus ex R^mis ac R. D. P. archiepiscopis, episcopis ac aliis ecclesiarum praelatis necnon S. S^tae familiaribus sibi assistentibus *pallium insigne, videlicet plenitudinis pontificalis officii* de corpore ipsius b. Petri sumptum R. p. d. *Symoni Sulake*[4] *de Danielis de domo Bellu*[5] patriarchae de *Mozal in Syria orientali* coram eadem S. S. *personaliter constituto* et illud cum ea, qua decuit instantia postulanti propriis manibus tradidit et assignavit, ut tam dictus Symon patriarcha, quam eius in ecclesia de Mozal successores patriarchae de Mozal pro tempore existentes illo perpetuis futuris temporibus infra ecclesiam suam de Mozal illis diebus dumtaxat utantur, qui expressi sunt in iure aut in ipsius ecclesiae de Mozal privilegiis continentur[6].

[1] Fehlt in S[1].
[2] per - curari fehlt in S[1], wie auch bei R.
[3] R. l. c. n. 65.
[4] R. Sulallo.
[5] R. Bella.
[6] R. continetur.



Une nouvelle récension de la vie d'Abercius

Publié par

l'Abbé Élie Batareikh

Secrétaire de S. B. le Patriarche grec-catholique.

La vie légendaire d'Abercius, évêque d'Hiérapolis en Phrygie, dont les pages suivantes feront connaître une nouvelle forme, a gagné pour l'archéologie chrétienne une importance bien considérable depuis la découverte arrivée en 1882 et 1883 de fragments originaux de la curieuse épitaphe dont elle nous a conservé le texte entier. Jusqu'ici de ce document hagiographique deux récensions différentes avaient été imprimées, l'une dans les *Anecdota Graeca* de Boissonade [1], l'autre dans les *Acta Sanctorum* [2] des Bollandistes et d'après cette première édition, œuvre du P. Bossue S. J., dans la *Patrologie Grecque* de Migne [3]. Des nombreux manuscrits qui en contiennent un texte le P. Dom H. Leclercq O. S. B. a dressé dans un article du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* publié par le P. Dom F. Cabrol O. S. B. [4] une liste malheureusement assez incomplète et qui ne distingue point entre les témoins des différentes rédactions. Cependant en jetant les yeux sur les catalogues des manuscrits hagiographiques de la bibliothèque Nationale à Paris et de la Vaticaine compilés par les PP. Bollandistes avec le concours des MM. Omont et Franchi de' Cavalieri, on se convaincra aussitôt de l'état réel des choses.

C'est le texte tiré par le P. Bossue du manuscrit *Paris Gr. 1814 (saec. XII)* que présente le gros des autres manuscrits. Il se retrouve dans les *codices Paris. Gr. 1480. 1495. 1501. 1503 (saec. XI), 1494. 1512. 1524. 1543. 1546 (saec. XII), 1555 (saec. XIV), 1558*

---

[1] Vol. V. 462-488.

[2] *Mensis Octobris.* Vol. IX, 453-514.

[3] Vol. CXV, 1212-1248.

[4] Vol. I 66-87.

Ἁγίου Σάβα cod. 27 fol. 304 r°.

(saec. XV) et *Coislin. 145 (saec. XI)* à Paris, *Vatic. Gr. 801. 2047 (saec. XI), 802 (saec. XI (XII), 799. 2042 (saec. XII), 1679 (saec. XII (XIII), 798 (saec. XIV), Reg. Suec. 56 (saec. XI)* et *Ottobon. Gr. 399 (saec. XI)* à Rome. Pour le texte de Boissonade tout au contraire le manuscrit *Coislin. 110 (saec. XI)* utilisé par l'éditeur reste encore la seule source. Finalement une troisième récension jusqu'ici inédite est representée dans les bibliothèques Européennes par le manuscrit *Paris Gr. 1540 (saec. XI)*, et c'est cette dernière que nous avons trouvée aussi dans un manuscrit de la bibliothèque du patriarcat grec à Jérusalem *cod. 27* du fonds St. Saba, fol. 283 r°-305 v°.

C'est un manuscrit en parchemin du XI siècle. Il mesure 0,338 de hauteur, 0, 24 de largeur et renferme 429 feuillets écrites sur deux colonnes. C'est un légendaire contenant des vies de saints ou des discours sur les saints. Au dos de la reliure on a écrit: **Τοῦ Μεταφραστοῦ βίοι καὶ μαρτύρια**, bien que le contenu ne soit pas tout entier de cet auteur. Les lignes sont tracées au poinçon et se trouvent au dessus de l'écriture. Les initiales des paragraphes sont à peu près aussi grandes que les autres caractères, et font légèrement saillie dans la marge. Le copiste a toujours omis l'iota souscrit. Il s'est servi uniquement de l'encre noire, qui, avec le temps, a pris une teinte brun-jaune de rouille. De l'ensemble de son œuvre le facsimile du fol. 343 r° donnera une idée à nos lecteurs.

Nous publions le texte d'après ce seul manuscrit. Il aurait fallu assurément le collationner avec le manuscrit de Paris. Mais malheureusement une circonstance extrinsèque et indélicate (nous n'en dirons pas davantage), nous oblige à nous hâter contre notre gré. Cependant même si l'on nous devance, grâce à la photographie et à l'argent, dans la publication de ce document, il y a des témoins nombreux qui pourraient attester, qui en a eu la primeur.

Βίος καὶ μαρτύριον τοῦ ὁσίου
πατρὸς ἡμῶν καὶ ἰσαποστόλου Ἀβερκίου ἐπισκόπου Ἱεραπόλεως.

(Bibl. gr. de Jérusalem: Ms. grecs, fonds St. Saba cod. 27 (XII) (fol. 283 r°-305 v°).

1. Ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις τὴν προεδρίαν καὶ ἐπισκοπὴν τῶν χριστιανῶν τῆς Ἱεραπολιτῶν πόλεως τοῦ ἁγίου Ἀβερκίου ἐγκεχειρισμένου, δόγμα τῶν αὐτοκρατόρων Μάρκου [1] καὶ Ἀντωνίνου

[1] 160-180. Le καὶ est de trop. Il faut: Μάρκου Ἀντωνίνου. En géneral le manuscrit est correct.

καὶ Λευκίου Βήρου[1] ἐφοίτησε, τὴν εἰς πᾶσαν ὑπὸ Ῥωμαίους ἡγεμονίαν (f. 284 r°) θεσπίζον δημοτελεῖς θυσίας καὶ σπονδὰς τοῖς θεοῖς ἐπιτελεῖσθαι.

2. Τὸ οὖν τοιοῦτον δόγμα κατεπέμφθη καὶ Ποπλίῳ ἡγεμονεύοντι τῆς Φρυγῶν Σαλουταρίων ἐπαρχίας, τὰς κελεύσεις τῶν αὐτοκρατόρων εἰς πέρας ἄγεσθαι.

3. Καὶ δὴ πᾶσαι αἱ πόλεις θυσιῶν καὶ ἑορτῶν ἐπληροῦντο, ἐν οἷς καὶ ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος τῆς Ἱεραπόλεως, δεδοικότες τὸ δόγμα τῶν αὐτοκρατόρων, τήν τε πρόσταξιν τοῦ ἡγεμόνος, θυσίας καὶ σπονδὰς καὶ ἑορτὰς τοῖς θεοῖς ἐπετέλουν.

4. Βλέπων οὖν ὁ ἅγιος Ἀβέρκιος κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν λευχειμονοῦντας καὶ ἑορτάζοντας ἀνθρώπους καὶ εἴδωλα προσκυνούμενα καὶ τὴν πλάνην ἐπικρατοῦσαν, στενάξας καὶ πληγεὶς τὴν ψυχὴν ἀνεχώρησεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. Καὶ κλίνας τὰ γόνατα, μετὰ δακρύων προσεύξατο λέγων·

5. « Ὁ Θεὸς ὁ τῶν αἰώνων δεσπότης, ὁ λόγῳ στερεώσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὁ τὸν παῖδά σου τὸν ἀγαπητὸν ἐνανθρωπῆσαι εὐδοκήσας διὰ τὸ σῶσαι τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, ἀπάλλαξον τῆς παρούσης πλάνης τὸν κόσμον σου, ὃν ἐδημιούργησας, καὶ τὴν ταπεινὴν ταύτην πόλιν, ἐν ᾗ ἀνάξιόν με ὄντα ἠξίωσας ἐπίσκοπον γενέσθαι τῶν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Μονογενοῦς σου Υἱοῦ πιστευσάντων ».

6. (f. 284 v°). Καὶ μετὰ τὸ πληρῶσαι αὐτὸν τὴν εὐχὴν μηδὲ ἄρτου γευσάμενος, ἐτράπη εἰς ὕπνον, καὶ εἶδεν νεανίαν εὔμορφον ἐπιδιδόντα αὐτῷ ῥάβδον καὶ λέγοντα αὐτῷ· « Πρόσελθε Ἀβέρκιε, καὶ ἐν τῷ ὀνόματί μου καὶ τῇ βακτηρίᾳ ταύτῃ σύντριψον τοὺς τῆς πλάνης αἰτίους ».

7. Διυπνισθεὶς δὲ καὶ συννοήσας ὅτι ὁ Κύριός ἐστιν ὁ φανεὶς αὐτῷ, ἀνέστη ἀπὸ τῆς κλίνης, καὶ λαβὼν ξύλον παμμεγεθέστατον, ὃ βαστάζειν ἐδύνατο, ἐπορεύθη μετ' ὀργῆς εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος, ἔνθα αἱ πλεῖσται θυσίαι καὶ σπονδαὶ ἐγίνοντο. Ἦν δὲ ὥρα ὡς ἐνάτη τῆς νυκτός.

[1] Lucius Verus 161-169. Ms. Βήρρου.

8. Καὶ ἐνδυναμωθεὶς ὑπὸ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ὤθησε ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὰς θύρας τοῦ ναοῦ. Καὶ συντριβέντων τῶν κλειδωμάτων, ἀνεῴχθησαν αὐτῷ πᾶσαι αἱ θύραι. Καὶ εἰσδραμὼν εἰς τὸ μέσον τοῦ ναοῦ, πρῶτον αὐτὸ τὸ ἄγαλμα τοῦ Ἀπόλλωνος, ὃ ἵστατο εἰς τὸ μέσον τοῦ ναοῦ, μετὰ τοῦ ξύλου κατέαξεν. Ἔπειτα καὶ τὰ λοιπὰ ἀγάλματα, τό τε τοῦ Ἡρακλέους καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Ἀφροδίτης καὶ τῶν ἄλλων θεῶν συνέτριψεν.

9. Οἱ δὲ ἱερεῖς καὶ οἱ ὑπηρετοῦντες τῷ ναῷ βλέποντες τὰ γινόμενα κατεπλάγησαν καὶ ἀμύνειν τοῖς δρωμένοις οὐκ ἐτόλμησαν.

10. Στραφεὶς οὖν ὁ ἅγιος Ἀβέρκιος καὶ βλέψας εἰς αὐτοὺς μετ' ὀργῆς λέγει αὐτοῖς· « Ἀπέλθετε, ἀπαγγεί (f. 285 r°) λατε τοῖς βουλευταῖς καὶ τῷ δήμῳ παντί, ὅτι οἱ θεοὶ ὑμῶν ἐκ τῶν θυσιῶν καὶ τῆς εὐωχίας τῆς πολλῆς, ἧς χθὲς ἡτοιμάσατε, μεθυσθέντες, ἑαυτοὺς συνέτριψαν. Ἀλλ' εἴπερ εὐφρονεῖτε βάλετε αὐτοὺς εἰς κάμινον. Δύνανται γὰρ εἰς οὐκ ὀλίγα ἀσβέστια ὑμῖν χρησιμεῦσαι ». Καὶ ταῦτα πράξας, πάλιν ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. Καὶ καθεσθεὶς ἐδίδασκε τοὺς ἀδελφούς.

11. Οἱ δὲ ἱερεῖς καὶ οἱ ὑπηρέται εἰδώλων, νυκτὸς ἔτι οὔσης ἀπελθόντες ἀνήγγειλαν τοῖς τὰ πρῶτα τελοῦσιν τῆς βουλῆς τὰ γενόμενα. Καὶ καθ' ἡμέραν ἐχώρει ὁ λόγος διὰ πάντων, ὡς ἠσεβηκότος τοῦ Ἀβερκίου καὶ δίκην οὐ μόνον τοῖς θεοῖς καὶ τοῖς αὐτοκράτορσιν, ἀλλὰ καὶ τῇ πόλει ὀφείλοντος σὺν τοῖς δήμοις ἅπασιν.

12. Καὶ δὴ συναχθέντες ἐν τῷ ἱερῷ ἐβουλεύοντο. Καὶ οἱ μὲν βέλτιστοι τῶν πολιτῶν ἔλεγον· « Πέμψωμεν τοὺς δημοσίους ὑπηρέτας καὶ ἀγάγωμεν τὸν Ἀβέρκιον, καὶ ἀνακρίνωμεν αὐτὸν τίνος χάριν καὶ μετὰ τίνων ταῦτα ἐτόλμησεν. Οὐ γάρ ἐστι πιθανὸν τηλικούτοις πράγμασιν ἐπιχειροῦντα αὐτὸν μὴ καὶ πλείονας ἔχειν συναγωνιστάς. Καὶ γινώσκοντες τοὺς συνεργοὺς αὐτοῦ, κρατήσαντες κἀκείνους, τῷ ἡγεμόνι (f. 285 v°) μετ' αὐτοῦ δεδεμένους παραπέμψωμεν, ὅπως δίκην ἀξίαν δίδωσι περὶ ὧν εἰς τοὺς θεοὺς καὶ τοὺς αὐτοκράτορας ἠσέβησαν ».

13. Ὁ δὲ δῆμος ἰδὼν τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας καὶ τὰ πρόσωπα τῶν θεῶν αὐτῶν εἰς τὸ ἔδαφος ἐρριμένα, παροξυνθεὶς ἠγριαίνετο, καὶ οἷον φιλεῖ ὄχλος μαινόμενος, σὺν οὐδενὶ λογισμῷ ἁρπάσαντες ξύλα καὶ λίθους ἔκραξον· « Ἀπέλθωμεν εἰς τὸν οἶκον ἔνθα ἐστὶν ὁ Ἀβέρκιος καὶ κατακαύσωμεν αὐτὸν ἐκεῖ, ἵνα κἀκεῖνος καὶ οἱ ὁμόφρονες αὐτοῦ πάντες ἀπόλωνται ».

14. Οἱ δὲ λογιμώτεροι αὐτῶν δείσαντες, μὴ ὁ ὄχλος ἐπελθὼν μαινόμενος ἐμπρήσῃ τὸν οἶκον ἔνθα ὁ Ἀβέρκιος κατήγετο τῷ πυρί, μὴ μόνον δὲ ἐκεῖνον τὸν οἶκον, ἀλλὰ καὶ τὰς γείτονας οἰκίας διαφθείρῃ, καὶ μετὰ τῶν αἰτίων καὶ οἱ ἀναίτιοι ἀπόλωνται, καὶ αὐτοὶ κινδυνεύσωσι παρὰ τῷ ἡγεμόνι, κατέμιξαν ἑαυτοὺς εἰς τὸ πλῆθος, καὶ ἤρξαντο παραινεῖν καὶ διδάσκειν αὐτοὺς συμφέροντα.

15. Ἐκ τούτου οὖν, μικρᾶς διατριβῆς γενομένης, τινὲς τῶν διδαχθέντων τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, ἰδόντες τὴν γινομένην ταραχὴν τῆς πόλεως, ἐξέδραμον εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἁγίου Ἀβερκίου. Καὶ εὑρόντες αὐτὸν ὡς μηδενὸς γενομένου, φαιδρῷ τῷ προσώπῳ (f. 286 r°), καθήμενον καὶ διδάσκοντα τοὺς ἀδελφούς, ἀπαγγέλλουσιν τὴν γενομένην αὐτῷ ἐπανάστασιν τῆς πόλεως, καὶ ὅτι μέλλει ὁ δῆμος μετὰ ξύλων καὶ λαμπάδων ἐπέρχεσθαι αὐτῷ. Παρεκάλουν δὲ αὐτὸν ὑπεξελθεῖν τὴν πόλιν, καὶ ὅτι διὸ [1] ταῦτα μέγιστα ὄντα, δύναται ἡ ἀναχώρησις αὐτοῦ εὐεργετῆσαι, τὸν μὲν δῆμον, ἵνα μὴ τῇ ῥύμῃ τοῦ θυμοῦ φερόμενος τὴν μανίαν αὐτοῦ εἰς αὐτὸν καὶ τοὺς μετ' αὐτοῦ ἐνδείξηται, τοὺς δὲ ἀδελφοὺς τοὺς μάλιστα νεωστὶ τὸν λόγον τῆς ἀληθείας παρ' αὐτοῦ δεξαμένους, ἐπιβιώσας στηρίξῃ, ἄλλους τε πολλοὺς κατηχήσῃ.

16. Ὁ δὲ ἅγιος Ἀβέρκιος λέγει πρὸς αὐτούς· « Ὡς δραπετεύοντες, ἀδελφοί, νομισθείημεν ἀποδιδράσκοντες. Ὁ γὰρ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀποστέλλων τοὺς ἀποστόλους αὐτοῦ εἰς τὰ ἔθνη, μετὰ παρρησίας ἐκέλευσεν αὐτοὺς κηρύσσειν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, καὶ μὴ φοβεῖσθαι ἀπὸ προσώπου τῶν παρὰ τῶν ἐχθρῶν κινδύνων καὶ θλίψεων ».

[1] Ms. διὸ.

17. Καὶ ταῦτα λέγων, ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ οἰκήματος μετὰ τῶν ἀδελφῶν. Καὶ ἀπελθὼν εἰς τὴν ἀγορὰν ἐκαθέσθη μέσον τῆς πόλεως, εἰς τόπον λεγόμενον παρ' αὐτοῖς Φραγέλλιον, διδάσκων αὐτοὺς [1] τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας, καὶ ὅτι « δέον (f. 286 v°) ἐστὶ τοὺς πιστεύοντας καὶ τὴν σφραγίδα τοῦ βαπτίσματος δεξαμένους περιφρονεῖν τῆς ἐν τῷ βίῳ προσκαίρου ἡδονῆς, καὶ τῆς αἰωνίου ζωῆς μᾶλλον ὀρέγεσθαι, ἥντινα ἡτοίμασεν ὁ Θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν ».

18. Καὶ ἐν τῷ διαλέγεσθαι αὐτὸν γνοὺς ὁ ὄχλος ὅτι δημοσίᾳ καθέζεται διδάσκων, οὐκ ἔτι καθεκτὸς ἦν, οὐδὲ περιεγένοντο οἱ βέλτιστοι τῶν πολιτῶν περισχεῖν αὐτῶν τὴν μανίαν. Ἀλλ' ἐξέδραμον μετὰ κραυγῆς ὡς ὀφείλοντες ταῖς χερσὶν σπαράξαι τὸν ἅγιον Ἀβέρκιον καὶ τοὺς μετ' αὐτοῦ.

19. Καὶ δὴ γενόμενοι πλησίον, καὶ ὅσον οὔπω μέλλοντες τὰς χεῖρας αὐτῷ ἐπιφέρειν, ἰδοὺ τρεῖς νεανίσκοι παρενοχλούμενοι ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων αἰφνίδιον περισχίσαντες τὰ ἱμάτια αὐτῶν ἐξέδραμον ἐκ τοῦ ὄχλου, καὶ ἤρξαντο τρίζειν καὶ κράζειν καὶ δάκνειν τὰς χεῖρας ἑαυτῶν. Καὶ προσδραμόντες ἐγγὺς τοῦ ὁσίου Ἀβερκίου ἀνεβόησαν φωνῇ μεγάλῃ λέγοντες· « Ὁρκοῦμέν σε κατὰ τοῦ μόνου ἀληθινοῦ Θεοῦ, ὃν σὺ κηρύσσεις, μὴ ἡμᾶς βασανίσῃς, μηδὲ πρὸ καιροῦ διώξῃς ἀπὸ τῶν πλασμάτων ἔνθα κατοικοῦμεν ».

20. Ὁ δὲ ὄχλος θεασάμενος τοῦτο τὸ παράδοξον θέαμα εὐθέως κατεπλάγη καὶ ἐπέσχε τὰς χεῖρας καὶ (f. 287 r°) ἡ μανία αὐτῶν μετεβλήθη, καὶ ἔστησαν μηδὲ φωνὴν τολμῶντες ἀπολῦσαι. Καὶ καθάπερ παῖδες ἀθρόον ἀπὸ διδασκάλου ἀπολυθέντες, ἀτάκτως τρέχουσι καὶ πρὸς ἀλλήλους διαμάχονται καὶ θορυβοῦνται, εἴ ποθεν δὲ ἐξ ἀφανοῦς ὅπου ἀναφανεῖ [2] ὁ διδάσκαλος αὐτῶν ἀπροόπτως, αἰφνίδιον κλέποντες ἀποφημοῦνται καὶ εἰς γῆν μέχουσιν, οὕτω καὶ τότε, οἱ πολλοὶ τῆς ταραχῆς ἔληξαν, καὶ ἠρέμα εἰς τὸ πρόσωπον τοῦ ἁγίου Ἀβερκίου καραδοκοῦντες εἰς τὸ μέλλον ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι εἰς τοὺς δαίμονας.

[1] Ms. αὐτοῖς.
[2] Ms. ἀφανῆ.

21. Ὁ δὲ ἅγιος Ἀβέρκιος μηδὲν μελλήσας, προσηύξατο λέγων· « Ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ σου παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ Πατὴρ ἱκετεύω, σῶσον καὶ στήριξον τὰς ψυχάς, ἃς σὺ κατηξίωσας εἰς τὸ ὄνομα τὸ σὸν καὶ τοῦ Υἱοῦ σου πιστεῦσαι, ἵνα καὶ αὐτοὶ καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ὁ παριστάμενος γνῶσιν ἀληθῶς, ὅτι οὐκ ἔστιν πλὴν σου ἄλλος Θεός. Καὶ ἀποδίωξον τὰ ἀκάθαρτα πνεύματα ἀπὸ τῶν νεανίσκων τούτων ».

22. Καὶ ταῦτα εὐξάμενος εἰς τοὺς δαιμονῶντας, καὶ κρούσας τῇ ῥάβδῳ εἰς τὰς κεφαλὰς αὐτῶν, εἶπεν· « Ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, ἐξέλθετε ἐκ τῶν νεανίσκων, τὰ ἀκάθαρτα πνεύματα, μηδὲν αὐτοὺς ἀδικήσαντες, καὶ εἰς ἀγρίους τόπους ἀπέλθετε ». Καὶ παραχρῆμα στριγγίσαντα [1] τὰ ἀκάθαρτα δαιμόνια (f. 287 v°) καὶ σπαράξαντα τοὺς ἀνθρώπους, ἀπῆλθον ἀπ' αὐτῶν. Οἱ δὲ νεανίσκοι ἰαθέντες, ἔπεσον ἐπὶ πρόσωπον εἰς τοὺς πόδας τοῦ ἁγίου Ἀβερκίου ἐπὶ πολλὰς ὥρας ἄφωνοι, ὥστε πολλοὺς νομίσαι ὅτι ἀπέπνευσαν.

23. Ὁ δὲ ὅσιος Ἀβέρκιος, τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ χειρὶ κρατήσας, ἑκάστου τὴν χεῖρα, ἀνέστησεν αὐτούς. Καὶ ἔστησαν οἱ νεανίσκοι ἐρρωμένοι καὶ σωφρονοῦντες ὥστε καὶ τὰ ἱμάτια αὐτῶν ἐπιζητῆσαι καὶ ἐνδύσασθαι, καὶ τοῦ λοιποῦ ἀκολουθεῖν τῷ ἁγίῳ Ἀβερκίῳ.

24. Ὁ δὲ ὄχλος ταῦτα ἰδών, ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος ἐβόησαν πάντες λέγοντες· « Σὺ εἶ μόνος ἀληθινὸς Θεὸς ὁ διὰ τοῦ ἀξίου σου Ἀβερκίου κηρυττόμενος ». Καὶ πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸν ἅγιον Ἀβέρκιον· « Δοῦλε τοῦ Θεοῦ, εἰπὲ ἡμῖν εἰ δυνάμεθα μετανοήσαντες σωθῆναι. Πολλὰ γὰρ κακὰ ἐσμεν εἰργασμένοι, καὶ εἰ ἐκμειλίσσεται ἡμῖν ὁ Θεὸς ἀνεξικακῶν ἐφ' οἷς κατ' ἄγνοιαν ἐξημάρτομεν ».

25. Ὁ δὲ ἅγιος Ἀβέρκιος, ἐπάρας τὴν φωνὴν ὡς δυνατὸν ἦν, διὰ τὸ ἐξακούεσθαι τοὺς λόγους αὐτοῦ, εἰς τὸν ὄχλον εἶπεν· « Ἄνδρες ἀδελφοὶ οἱ νῦν πιστεύσαντες καὶ βουλόμενοι στρατευθῆναι τῷ βασιλεῖ Χριστῷ ἐὰν μὴ ἐπιμείνητε [2] τοῖς παλαιοῖς ὑμῶν

[1] Ms. στρηγγίσαντα.
[2] Ms. ἐπιμείνειτε.

ἔργοις καὶ (f. 288 r°) πατρικαῖς παραδόσεσιν, ἀλλὰ ἀποστῆτε ἀπὸ παντὸς δόλου καὶ ὀργῆς, καὶ φόνου καὶ μοιχείας καὶ πορνείας καὶ πάσης ἄλλης ἀκαθαρσίας, ἀφίησιν ἡμῖν ὁ τῶν ἁπάντων Θεὸς διὰ τοῦ ἀγαπητοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ εἰς ὃν νῦν ἐπιστεύσατε, ἅπερ μὴ εἰδότες αὐτὸν ἐν ἀγνοίᾳ ἐπράττετε. Ὁπλίσατε οὖν, δοῦλοι Χριστοῦ, ἕκαστος ὑμῶν τὸν ἔσω αὐτοῦ ἄνθρωπον, ἵνα ἔχητε εἰς ἀλλήλους εἰρήνην, μακροθυμίαν, ἀγάπην, πίστιν, ἐλπίδα, σοφίαν, γνῶσιν, εὐσπλαγχνίαν, χρηστότητα, δικαιοσύνην καὶ πᾶσαν ἄλλην ἀρετήν, ἵν' ἕξητε ἵλεων καὶ εὐδιάλλακτον τὸν φιλάνθρωπον Θεὸν καὶ τὸν στρατηγὸν ἡμῶν καὶ πρωτότοκον πάσης κτίσεως καὶ δυνάμεως Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Κύριον ἡμῶν ».

26. Ταῦτα ἀκούσαντες λέγοντος αὐτοῦ, τινὲς ἐξ αὐτῶν ἀπεκρίναντο· « Δοῦλε τοῦ Χριστοῦ, πολλὰ δεινὰ ἐπράξαμεν, ἐπλεονεκτήσαμεν, ὀργῇ καὶ θυμίᾳ ἐδουλεύσαμεν, ἆρα ἔσται τις ἡμῖν ἐλπὶς σωτηρίας παρὰ τῷ Θεῷ; » Ὁ δὲ ἅγιος Ἀβέρκιος· « Ναὶ ἔφη, ἐὰν μὴ ἐν τοῖς αὐτοῖς καταληφθῆτε πάθεσι, ἀφίησιν τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν διὰ τοῦ ἁγίου αὐτοῦ βαπτίσματος, εἰς ὃ οἱ βαπτισθέντες σωθήσονται διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ὁ γὰρ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ εὐαγγελίῳ λέγει· (f. 288 v°) Δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς[1].

27. « Ἔχετε οὖν πολλὰ ὑποδείγματα τῆς αὐτοῦ εὐσπλαγχνίας, εἰς αὐτὸν πιστεύσατε καὶ εἰς αὐτὸν ἐλπίσατε, αὐτῷ ἑαυτοὺς ἀναθέντες. Δεῖ γὰρ ὑμᾶς πρότερον αἰτήσασθαι τὴν αὐτοῦ φιλανθρωπίαν καὶ εὐσπλαγχνίαν, ὅτι ἐκκεχυμένης πλάνης πολλῆς ἐν τῷ βίῳ, καὶ τῶν ἀνθρώπων εἰς ἀπώλειαν χωρούντων, εὐσπλαγχνίσθη, καὶ καταβὰς ἐκ τῶν οὐρανῶν ἐσαρκώθη καὶ ἐνηνθρώπησε καὶ ἐσταυρώθη, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐξανέστη, καθὼς περὶ αὐτοῦ καὶ οἱ προφῆται κεκράγασιν, ἵνα σώσῃ πάντας τοὺς εἰς αὐτὸν πιστεύοντας.

28. « Κρατύνθητε οὖν, ἀδελφοί, καὶ στερεώθητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Αὐτὸς δι' ἡμᾶς ἐνην-

[1] Matth. XI, 28.

θρώπησε καὶ δι' ἡμᾶς πάντα πέπονθε φιλάνθρωπος ὢν καὶ ἀγαθός, ὅστις καὶ ἐμὲ δεόμενον αὐτοῦ καὶ χρήζοντα, ἐπιστηρίξῃ εἰς τὴν ἐπίγνωσιν αὐτοῦ, ὡσαύτως δὲ καὶ ὑμᾶς παρακαλεῖ, ἵνα γνῶτε αὐτόν, ὃν χεὶρ ἀνθρωπίνη οὐ κατέσχεν, αὐτὸς δὲ κατέχει τὰ σύμπαντα, ὃν σὰρξ μέχρι νῦν οὐκ εἶδεν, τοῖς δὲ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοῖς ὁρᾶται ὑπὸ τῶν ἀξίων αὐτοῦ, τὸν ὑπὸ προφητῶν κηρυθέντα καὶ νῦν (f. 289 r°) ἐπιφανέντα, τὸν παθῶν ἀνώτερον καὶ δι' ἡμᾶς παθόντα, τὸν πρὸ αἰώνων ὄντα, καὶ νῦν ἐπιδειχθέντα, τοῦτον Ἰησοῦν καλοῦμεν, καὶ θύραν καὶ ὁδὸν καὶ ἄρτον καὶ ζωὴν καὶ ἀνάπαυσιν καὶ σωτηρίαν τῶν εἰς αὐτὸν ἠλπικότων, οὗτος πολυώνυμός ἐστιν καὶ λυτρωτὴς πάντων, ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν ». Καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐπεφώνησε τὸ ἀμήν.

29. Καὶ ὡς ἡ ἐνάτη ὥρα ἐπληρώθη, ἀνέστη ἀποδοῦναι τὴν εὐχαριστίαν τῷ Κυρίῳ, καὶ τοῖς νοσοῦσιν ἐπιτιθεὶς τὰς χεῖρας ἰάσατο αὐτούς, καὶ ἀσπασάμενος αὐτοὺς καὶ πάντας εὐλογήσας καὶ ἐπευξάμενος ἀπέλυσεν αὐτοὺς καὶ ἀνεχώρησε μετὰ τῶν ἀδελφῶν.

30. Ὁ δὲ ὄχλος ἐπηκολούθει παρακαλῶν αὐτὸν βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ. Ὁ δὲ ἅγιος Ἀβέρκιος τὴν προθυμίαν τοῦ λαοῦ καὶ τὴν πίστιν ἀπεδέξατο, τῆς δὲ ὥρας μὴ παρεχούσης εἰς τὴν ἑξῆς ἐπηγγείλατο τοῖς εἰς Χριστὸν πιστεύουσιν παρέχειν τὴν χάριν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος. Τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν οὐδὲ ἀνεχώρησαν.

31. Ἐκεῖνος δὲ ὥσπερ ὀρθριώτερον ἀναστὰς καὶ τὴν προσευχὴν αὐτοῦ ἀποπληρώσας, ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ δώματος καὶ εἶδεν τὸν ὄχλον ἑστῶτα καὶ περιμένοντα αὐτὸν διὰ τὸ λαβεῖν τὴν χάριν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος.

32. Καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἀνατείνας τὰς (f. 289 v°) χεῖρας αὐτοῦ εἶπεν· « Εὐχαριστῶ σοι δέσποτα Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὅτι τοσοῦτον πλῆθος ἀνθρώπων πλανωμένων ἠλέησας καὶ ἠξίωσας αὐτοὺς τῆς χάριτός σου ».

33. Καὶ ἐκέλευσε τῷ ὄχλῳ ἀκολουθεῖν αὐτῷ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Καὶ ἀπελθόντων αὐτῶν, κατηχήσας αὐτοὺς ἐβάπτισεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, ἄνδρας τῶν ἀριθμῶν ὡσεὶ πεντακοσίους.

34. Πολλοὶ οὖν ἐκ τούτου, ἑκάστης ἡμέρας, συνέτρεχον πρὸς αὐτόν, οὐ μόνον ἐκ τῆς περιχώρου τῆς μεγάλης Φρυγίας διδασκόμενοι ὑπ' αὐτοῦ τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, ἀλλὰ γὰρ καὶ ἀπὸ τῆς Ἀσίας καὶ Λυδίας καὶ Καρίας τῶν ἐπαρχιῶν. Περιηχεῖτο γὰρ ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος ὡς ἀνδρὸς θαυμαστοῦ καὶ ἰάσεις ποιοῦντος. Οὐ μόνον γὰρ οἱ χρείαν ἔχοντες τοῦ διδαχθῆναι ὑπ' αὐτοῦ συνέτρεχον, ἀλλὰ καὶ πλῆθος ἀσθενούντων. Ἀφθόνως γὰρ πᾶσι τοῖς δεομένοις τὰς ἰάσεις ἐχορήγει.

35. Ὀλίγων γὰρ ἡμερῶν διελθουσῶν, πάλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων αὐτοῦ καὶ διακόνων καὶ τῶν λοιπῶν ἀδελφῶν προῆλθε, καὶ καθεσθεὶς εἰς τὸν συνήθη τόπον, ἐδίδασκε τοὺς ὄχλους.

36. Μία οὖν γυνὴ πλουσία σφόδρα, ἐστερημένη τὰς ὄψεις καὶ μηδ' ὅλως βλέπουσα, μετὰ ὁδηγοῦ προσήει, ὀνόματι Φρύγελλα. Μαθοῦσα οὖν αὕτη τὸν (f. 290 r°) ἅγιον Ἀβέρκιον καθεζόμενον καὶ διδάσκοντα, προσῆλθεν αὐτῷ καὶ προσπεσοῦσα τοῖς γόνασιν αὐτοῦ, ἐβόα λέγουσα· « Ἐλέησόν με, ἅγιε τοῦ Θεοῦ, καὶ χάρισαί μοι τὸ βλέπειν ».

37. Ἦν δὲ ἡ γυνὴ οὐκ ἀφανὴς ἀλλὰ μήτηρ Εὐξινιανοῦ [1] Πουλλίωνος τοῦ μεγίστου ὄντος ἐν τῇ πόλει καὶ δυναστεύοντος, ὡς παρὰ τοῦ αὐτοκράτορος τιμιωτάτου ὄντος.

38. Λέγει οὖν πρὸς αὐτὴν ὁ ἅγιος Ἀβέρκιος· « Κἀγὼ ἄνθρωπός εἰμι ἁμαρτωλὸς ἐλέους ἐπιδεόμενος. Εἰ δὲ πιστεύεις εἰς τὸν δι' ἐμοῦ κηρυττόμενον Ἰησοῦν Χριστόν, δυνατός ἐστιν ὡς τῷ ἐκ γενετῆς τυφλῷ, καὶ σοὶ τὸ βλέπειν χαρίσασθαι ». Ἡ δὲ Φρύγελλα μετὰ δακρύων ἐβόησε· « Πιστεύω εἰς τὸν δεσπότην Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Θεὸν ἡμῶν. Ἐλέησόν με καὶ ἅψαι μου τῶν ὀμμάτων καὶ πάντως ἀναβλέψω ». Ὁ δὲ ἅγιος σπλαγχνισθεὶς ἐπ' αὐτὴν καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπεν· « Ἐλθὲ τὸ ἀληθινὸν φῶς Ἰησοῦ Χριστὲ καὶ διάνοιξον αὐτῆς τοὺς ὀφθαλμούς ». Καὶ ἐπισφραγεὶς ὁ ἅγιος καὶ ἐγείρας τὴν γυναῖκα καὶ ἁψάμενος τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῆς εἶπεν· « Εἰ ἀληθῶς ἐπίστευσας εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, παραχρῆμα ἀνάβλεψον ». Καὶ

[1] Ms. Colbert 1484: Εὐξειιανός, avec ει.

εὐθέως ἠνεῴχθησαν αὐτῆς οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ εἶδεν τὸ φῶς, καὶ ἀνέστη κράζουσα· « Εὐχαριστῶ σοι, Κύριέ μου Ἰησοῦ Χριστέ, ὅτι οὐ μόνον τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ σώματός μου (f. 290 v°) διήνοιξας, ἀλλὰ καὶ τοὺς τῆς καρδίας μου ἐφώτισας εἰς τὸ ἐπιστρέψαι με καὶ πιστεῦσαι τῇ σῇ ἀληθείᾳ ». Καὶ βλέψασα εἰς τὸν ἅγιον Ἀβέρκιον εἶπεν· « Ἰδοὺ ἅγιε τοῦ Θεοῦ, ἐπὶ πάντων συντίθημι τὸ ἥμισυ τῆς οὐσίας μου τοῖς πτωχοῖς χορηγῆσαι ».

39. Ὁ δὲ ὄχλος τὸ παράδοξον τοῦ θαύματος ἐπιγνούς, ἐβόησε λέγων· « Μέγας ὁ Θεὸς τῶν χριστιανῶν, ὅτι τοιαύτας ἰάσεις τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτὸν παρέχει ». Ὁ δὲ ἅγιος Ἀβέρκιος πρὸς τὴν γυναῖκα εἶπεν· « Ἰδού, θύγατερ, ἐπειράθης καὶ ἔγνως ὅσα ὁ Κύριός μου παρέσχετό σοι. Πορεύου εἰς εἰρήνην ». Κἀκείνη ἀχώριστος ὑπῆρχε τοῦ ἁγίου.

40. Ὁ δὲ ἅγιος Ἀβέρκιος ἤρξατο διδάσκειν τὸν λαὸν καὶ λέγει αὐτοῖς· « Ἄνδρες ἀδελφοί, ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐπιστεύσατε, γνῶτε τίνος ἕνεκεν ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ τὸν ἑαυτοῦ Υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἀπέστειλεν, ἢ τίνος χάριν διὰ τῆς ἁγίας παρθένου προήγαγεν, εἰ μὴ ὅτι χάριν καὶ οἰκονομίαν ἐξετέλει, καθελεῖν βουλόμενος ἐκ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἁμαρτίαν, ἀρχήν τε πᾶσαν καὶ δύναμιν δαιμόνων καταργῆσαι.

41. « Σπλαγχνισθεὶς οὖν ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ ἐξέπεμψε τὸν ἑαυτοῦ παῖδα εἰς τὸν κόσμον, ὃς πολλὰ σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τῷ κόσμῳ ἐργασάμενος, τότε γοῦν καὶ ἀποστόλους ἐξελέξατο δώδεκα, οὓς καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν (f. 291 r°) κόσμον μαθητεῦσαι πάντα τὰ ἔθνη τοῦ βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ».

42. Ταῦτα αὐτοῦ διδάσκοντος, ἰδοὺ πρεσβύτεραι τρεῖς, καὶ αὗται ἐστερημέναι τῶν ὄψεων, μαθοῦσαι, ὅτι τὴν Φρύγελλαν ἰάσατο ὁ ἅγιος Ἀβέρκιος, προσελθοῦσαι αὐτῷ ἐδέοντο κράζουσαι· « Ὡς οὖν τὴν Φρύγελλαν ἀναβλέψαι πεποίηκας, πιστεύομεν καὶ ἡμεῖς εἰς τὸν δεσπότην ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν διὰ σοῦ. Δεῖξον τὴν αὐτοῦ εὐσπλαγχνίαν καὶ εἰς ἡμᾶς ».

43. Ὁ δὲ ἅγιος ἀπεκρίνατο αὐταῖς· « Εἰ ἡ πίστις ὑμῶν ὡς ὁμολογεῖτε πρὸς αὐτὸν ἀληθής ἐστιν, ὄψεσθε αὐτὸν τοῖς τῆς καρ-

δίας ὀφθαλμοῖς. Καὶ ἐὰν ὑμῶν ταῦτα τὰ αἰσθητὰ ὦτα κλεισθήσονται, τὰ τῆς ψυχῆς ὑμῶν ἀνεωχθήσονται ». Καὶ ταῦτα πρὸς αὐτὰς εἰπών, ἀνατείνας τὸ ὄμμα, προσεύξατο λέγων· « Κύριέ μου Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, δέομαί σου καὶ καθικετεύω, ἅψαι καὶ τοῖς τούτων ὀφθαλμοῖς καὶ διακλεψάτωσαν τὸ φῶς τῆς σῆς ἐπιγνώσεως ».

44. Εὐχομένου δὲ αὐτοῦ, περιήστραψε τὸν τόπον φῶς μέγα, ὥστε ἐκστῆναι πάντων τὸν λογισμὸν καὶ ἐπὶ πρόσωπον πεσεῖν, τὸν δὲ ἅγιον[1] Ἀβέρκιον ἐκβοῆσαι καὶ εἰπεῖν· « Ἐλέησον ἡμᾶς, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, τοὺς σοὺς δούλους, καὶ οἷς χωροῦμεν τούτοις, ὡς ἀγαθὸς ἐπισκέπτου ἡμᾶς ».

45. Πεσόντων οὖν (f. 291 v°) πάντων ἐπὶ τῆς γῆς, μόνων δὲ τῶν γυναικῶν ἑστηκυιῶν, τὸ περιλάμψαν φῶς ἐπιπεσὼν εἰς τὰς ὄψεις αὐτῶν, ἀναβλέψαι αὐτὰς πεποίηκεν· αἷς προσεφώνησεν ὁ ἅγιος Ἀβέρκιος· « Τί οὖν ἰδοῦσαι ἀνεβλέψατε; » Καὶ ἡ μία εἶπεν αὐτῷ· « Ὅτι πρεσβύτην εἶδον κάλλος ἔχοντα, ὃ εἰπεῖν οὐ δύναμαι ». Ἡ δὲ ἄλλη εἶπεν· « Εἶδον νεανίσκον ἀγένειον ». Ἡ δὲ τρίτη εἶπεν· « Παιδάριον μικρὸν ἥψατο τῶν ὀφθαλμῶν μοῦ ».

46. Δοξάζων οὖν ὁ ἅγιος Ἀβέρκιος τὸν Κύριον ἔλεγεν· « Εὐχαριστῶ σοι Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὅτι παρέχεις καὶ νῦν ἐν τοῖς ἀνθρώποις τὰ θαυμάσιά σου ». Καὶ πρὸς τὸν ὄχλον εἶπεν· « Μέμνησθε ἀδελφοί, τίνα πρὸ τούτου ἔλεγον, ὅτι μείζων ὑπάρχει ὁ Θεὸς τῶν ἡμετέρων διανοιῶν, ὥσπερ εἴδετε ἐπὶ τῶν πρεσβυτίδων τούτων ἀλληνάλλως λεγουσῶν τὸ συμβὰν αὐταῖς ».

47. Καὶ προτρεψάμενος πάντας τοὺς ἀδελφοὺς ὡς « Ἄξιόν ἐστι Θεὸν ὑμνῆσαι », ἀπέλυσε τὸν ὄχλον εὐλογήσας ἅπαντας. Αὐτὸς δὲ μετὰ τῶν αὐτοῦ συνήθων ἀνεχώρησεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. Καὶ εὐξάμενος καὶ τελέσας τὴν ἐνάτην ὥραν, μετελάμβανεν ἄρτου.

48. Ἐκ δὲ τοῦ γενομένου θαύματος, πολλοὶ συνέτρεχον πρὸς

[1] Il y a en marge la sigle ⓢ = ση. Elle veut dire Σημεῖον ὡραῖον. C'est une exclamation d'approbation et d'admiration. Nous l'avons vue aussi dans d'autres manuscrits, tantôt abrégée, tantôt en toutes lettres.

αὐτὸν ἀπὸ πάσης τῆς περιχώρου. Καὶ πολλοὺς πιστεύοντας, ἑκάστης ἡμέρας, ἐβάπτισεν, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Καὶ τοῦ λοιποῦ μετὰ παρρησίας ἐκῇ (f. 292 r°) ρυττὲν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας.

49. Γνοὺς δὲ ὁ Εὐξινιανὸς τὸ γενόμενον θαῦμα εἰς τὴν ἑαυτοῦ μητέρα ὑπὸ τοῦ ἁγίου Ἀβερκίου καὶ ἀσπασάμενος αὐτὸν μεγάλῃ φωνῇ εἶπεν· « Εἰ ᾔδειν σε, ἄξιε τοῦ Θεοῦ δοῦλε, ὅτι χρήματα προσίεσαι, μέρος τῆς οὐσίας μου ἔδωκα ἄν σοι ὑπὲρ τῆς χάριτος ἧς ἐποίησας εἰς τὴν ἐμὴν μητέρα, τὸ βλέπειν αὐτῇ δωρησάμενος. Ἐπειδὴ δὲ μετὰ τῶν ἄλλων, ὧν ὁ Θεὸς παρέσχε σοι, καὶ χρημάτων κρείττονα ἐποίησε, λοιπὸν ἀντὶ μεγάλου δώρου προσφέρω σοι τὴν εὐχαριστίαν. Ἀποκείσεται γάρ σοι ἐν τῷ ἐμῷ οἴκῳ ἀείμνηστος εὐεργεσία ». Καὶ ταῦτα εἰπὼν ἔπεσεν εἰς τοὺς πόδας τοῦ ἁγίου εὐλογηθῆναι παρ' αὐτοῦ ἐπιθυμῶν.

50. Ὁ δὲ ἅγιος προφθάσας ἐκράτησεν αὐτοῦ τὴν δεξιὰν χεῖρα συσφίγξας σφόδρα καὶ εἶπεν· « Καί γε ἐγὼ ἤθελον, ὦ βέλτιστε, τοιοῦτόν σε ἄνδρα συνετὸν ὑπάρχοντα, πιστὸν εἶναι μᾶλλον ἢ ἄπιστον ». Καὶ ὁ Εὐξινιανὸς ἀπεκρίνατο· « Εἴ σοι φίλον ἐστί, συζητήσωμεν περὶ τούτου. Τῆς γὰρ μητρὸς ἤκουσα λεγούσης, ὡς ὑπὸ σοῦ διδαχθείσης, ὅτι τὸν Θεὸν ποτὲ μὲν ἀγαθὸν λέγεις καὶ φιλάνθρωπον, ποτὲ δὲ φοβερὸν καὶ δίκαιον, καὶ ὅτε μὲν ὡς ἀγαθὸν ἀμείβεσθαι καὶ εὐεργετεῖν τοὺς τὸ καλὸν πράττοντας, ὅτε δὲ ὡς δίκαιον ἀμύνεσθαι καὶ κολάζειν τοὺς τὰ φαῦλα δια (f. 292 v°) πραττομένους, καὶ πῶς ἔστι πιστεῦσαι τὸν αὐτὸν ἀγαθὸν καὶ δίκαιον εἶναι ».

51. Καὶ ὁ ἅγιος ἀπεκρίνατο· « Ἀγαθὸς μέν ἐστιν ὁ Θεὸς τοῖς μετανοοῦσι καὶ ἐπιστρέφουσιν εἰς αὐτὸν ἀφίων αὐτοῖς τὰς ἁμαρτίας. Δίκαιος δὲ ὁ αὐτός ἐστιν, ὅταν κρίνων ἑκάστῳ τὰ κατ' ἀξίαν ἀπονέμῃ[1] ». Καὶ ὁ Εὐξινιανός· « Τοῦτο μὲν ὀρθῶς καὶ συντόμως ἐπέλυσας. Ἀλλ ἐκεῖνο ἀπόκριναί μοι εἰ ὁ Θεὸς τοῖς τὰ καλὰ ἔργα πράττουσι χαίρει, διὰ τί μὴ ἐξ' ἀρχῆς οὕτως ἔπλασε τὸν ἄνθρωπον, ἵνα τὰ κακὰ ποιεῖν μὴ ἐδύνατο, ἀλλ' ἢ

[1] Ms. ἀπονέμοι.

μόνον τὰ ἀγαθά; Οὕτω γὰρ ἂν καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἐγίνετο, καὶ οἱ ἄνθρωποι οὐκ ἐκολάζοντο ».

52. Ὁ δὲ ἅγιος ἔφη· « Εἰ τὰ φαῦλα μὴ ποιεῖν ἐδυνάμεθα, ὦ βέλτιστε, οὐδὲ τὰ ἀγαθα' ἃ ἐποιοῦμεν ἡμέτερα ἐδύναντο εἶναι. Ἄλλως τε, οὔτε ἐπαίνου, οὔτε μισθοῦ ἄξιοι ἦμεν, μὴ ποιοῦντες τὰ κακά, ποιεῖν αὐτὰ οὐ δυνάμενοι. Κακὸν γάρ ἐστιν τὸ ἄρδην πορθῆσαι πόλιν καὶ μηδενὸς φείσασθαι, μήτε νηπίων, μήτε γερόντων, μήτε γυναικῶν· οὐδέπω δὴ ἐπαινοῦμεν τὸν ἀρίδεον σκυτοτόμον ὄντα, ὡς γὰρ ἀγαθὸν ἄνδρα μὴ κατασκάψαντα καὶ ἐρημώσαντα τὴν Λαοδικέων πόλιν, ἐπειδήπερ ἐδιώχθη ἐκεῖθεν ὡς λέγει, συκοφανθεὶς καὶ τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ πάντα ἀπολέσας, οὐδὲ γὰρ ἐδύνατο πένης ὢν καὶ μόνος καὶ τὸ σῶμα κεκολωβωμένος, μισεῖν γὰρ δυνάμενος, οὐ παύεται (f. 293 r°) καταρώμενος τὴν πόλιν. Βασιλεὺς δὲ ἢ ἄλλος τις δυνάστης, εἰ ὑπὸ πόλεως κακωθῇ, καὶ ταύτην δυνάμενος πορθῆσαι φείσεται αὐτῆς, οὗτος ἐπαίνου ἄξιος. Ἐκ γὰρ τοῦ δύνασθαι τοῦ ποιεῖν τὰ κακά, τὸ ἀγαθὸν τοῦ μὴ ποιοῦντος γνωρίζεται. Ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τῷ δύνασθαι ποιεῖν τὰ ἀγαθά, οἱ μὴ ποιοῦντες αὐτὰ διαβάλλονται ὡς φαῦλοι. Τοῖς δὲ μὴ δυναμένοις οὔτε ψόγος, οὔτε ἔπαινος ἐπακολουθεῖ.

53. « Διὸ[1] εὐχαριστήσωμεν τῷ Θεῷ τῷ ποιήσαντι ἡμᾶς κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν, καὶ δόντι[2] ἡμῖν τὸ αὐτεξούσιον, δι' οὗ ἀποθεωθῆναι δυνάμεθα, κτίσοντες ἑαυτῶν τὰς ψυχὰς διὰ τῶν ἀγαθῶν πράξεων. Λέγει γὰρ ἡ Γραφή· Ἐὰν θέλητε, θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ τοῦ Ὑψίστου πάντες. Ἐν γὰρ τῷ αὐτεξουσίῳ καὶ τὸν ἔπαινον καὶ τὸν ψόγον ἔχομεν. Διὰ τοῦτο γὰρ ὁ Θεὸς τὸν ἀνθρώπινον νοῦν ἐπιστήμης δεκτικὸν ἐποίησεν, ἵνα γινώσκων τὰ καλὰ καὶ τὰ φαῦλα, τὸ ἀρέσκον[3] αὐτῷ ἐπιλέγηται. Καὶ δέδωκεν ἡμῖν ἐντολὰς ἃς ὀφείλομεν ποιεῖν· δι' ὧν δυνάμεθα σωθῆναι ».

54. Καὶ ὁ Εὐξινιανὸς εἶπεν· « Ἀκριβῶς ὄντως νῦν ἐπίσταμαι ὅτι αὐτεξούσιός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος καὶ κατὰ προαίρεσιν

[1] Ms. δι' ὧ.
[2] Ms. δόντα.
[3] Ms. ἀρίσκων.

ἁμαρτάνει ». Καὶ ταῦτα εἰπόντος, τῆς ἐνάτης ὥρας καταλαβούσης, πάλιν ὁ ἅγιος Ἀβέρκιος ἀναστὰς (f. 293 v°) καὶ ἀσπασάμενος καὶ εὐλογήσας πάντας τοὺς περιεστῶτας, ἀπέλυσε πάντας ἅμα τῷ Εὐξινιανῷ.

55. Πάλιν οὖν μετ' ὀλίγας ἡμέρας ἐπορεύετο ὁ ἅγιος Ἀβέρκιος μετὰ τῶν ἀδελφῶν εἰς τὰς πέριξ κώμας καὶ χωρία, μάλιστα τὰ γειτνιάζοντα τῆς πόλεως αὐτοῦ. Ἐπειδὴ ἤκουσεν ἐκεῖσε πολλοὺς κλινήρεις ὄντας ἐν νόσοις διαφόροις συνεχομένους καὶ ἀπελθὼν καὶ θεραπεύσας αὐτοὺς εὗρεν, ὅτι βαλανεῖον οὐκ ἔχουσι καὶ διὰ τοῦτο ἐταλαιπωροῦντο.

56. Ἐλθὼν οὖν εἰς τόπον λεγόμενον ἀγρὸν παρὰ ποταμὸν καὶ κλίνας τὰ γόνατα, προσεύξατο λέγων· « Κύριε ὁ Θεὸς τῶν οἰκτιρμῶν, ὁ αἰτεῖν σε κελεύσας ἡμῖν, καὶ παρέχων τοῖς αἰτοῦσιν ἀφθόνως ἃ χρήζουσιν, αὐτὸς καὶ νῦν ἐπάκουσον ἐμοῦ τοῦ δούλου σου καὶ παράσχου χάριν τῷ τόπῳ τούτῳ καὶ ἀναβλυσάτω πηγὴ θερμῶν ὑδάτων, ἵνα πάντες οἱ εἰς αὐτὰ ἀπολουόμενοι θεραπεύωνται ἀπὸ πάσης νόσου ».

57. Καὶ πληρώσαντος αὐτοῦ τὴν εὐχήν, αἰφνίδιον ὑπήχησεν, αἰθρίου ὄντος τοῦ ἀέρος, ὥστε πάντας θροηθῆναι καὶ μετὰ τῆς βροντῆς εὐθέως καὶ ἡ πηγὴ τῶν θερμῶν ὑδάτων ἀνέβλυσεν εἰς τὸν τόπον, ἔνθα ὁ ἅγιος Ἀβέρκιος τὰ γόνατα ἔκλινεν.

58. Οἱ δὲ παρεστῶτες πάντες εὐλόγησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν Θεὸν ἐπὶ τῷ γεγονότι θαύματι. Ὁ δὲ ἅγιος (f. 294 r°) Ἀβέρκιος παρεκελεύσατο τοῖς ἐν τῷ ἀγρῷ ἐφ' ᾧ λάκκους ὀρύξαι[1] βαθυτέρους εἰς τὸ σωρεύεσθαι τὰ θερμὰ ὕδατα καὶ εἰς αὐτὰ ἀπολούεσθαι ἅπαντας.

59. Ὑπέστρεφεν οὖν πάλιν ὁ ἅγιος ἐπὶ τὴν πόλιν αὐτοῦ καὶ ἰδοὺ ὁ διάβολος νομίζων[2] πειράζειν αὐτὸν σχῆμα καὶ ἐσθῆτα γυναικὸς ἐπαναλαβών, προσήει τῷ ἁγίῳ Ἀβερκίῳ, ὡς δῆθεν χρείαν ἔχουσα τοῦ εὐλογηθῆναι παρ' αὐτοῦ. Ἐμβλέψας δὲ εἰς τὸ πρόσωπον αὐτῆς ὁ ἅγιος Ἀβέρκιος καὶ θελήσας μεταστραφῆναι προσέκρουσε τὸν πόδα αὐτοῦ τὸν δεξιὸν εἰς λίθον ὡς καὶ τὸν ἀστρά-

---

[1] Ms. ὠρύξαι.
[2] Ms. νομίζον.

γαλον αὐτοῦ πλῆξαι καὶ περιαργὴς γενόμενος ἐπένευσε καὶ τῇ χειρὶ αὐτοῦ προσέτριβε τὸν τόπον ὃν ἐπλήγη.

60. Ὁ δὲ διάβολος γελάσας καὶ πάλιν εἰς τὸ ἴδιον σχῆμα μεταβληθείς, εἶπε πρὸς τὸν ἅγιον· « Μὴ νομίσῃς ἀπ' ἐκείνων εἶναί με τῶν ταπεινῶν δαιμόνων, ἅτινα διαφόρως σὺ ἐφυγάδευσας. Ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἑκατόνταρχος τῶν δαιμόνων καὶ ἰδοὺ καὶ πεῖράν μου ἔλαβες. Ὁ γὰρ τοὺς ἄλλους θεραπεύων ἀπὸ τῶν ὀδυνῶν αὐτῶν, ἰδοὺ ἀπ' ἐμοῦ ὠδυνήθης ».

61. Καὶ ταῦτα εἰπὼν ὁ δαίμων εἰσῆλθεν εἰς ἕνα τῶν παρισταμένων νεανίσκων καὶ ἤρξατο ἐλέγχειν αὐτὸν καὶ σπαράσσειν. Ὁ δὲ ἅγιος Ἀβέρκιος προσευξάμενος καὶ ἐξορκίσας τὸν δαίμονα ἐξή(f. 294 v°)λασεν αὐτὸν ἀπὸ τοῦ νεανίσκου καὶ ἐξελθὼν πάλιν, μείζονι χρησάμενος φωνῇ, ἔκραξε λέγων· « Ταχύ, Ἀβέρκιε, ποιήσω σε ἄκοντα καὶ μὴ βουλόμενον καὶ τὴν Ῥωμαίων πατῆσαι πόλιν ». Καὶ ταῦτα ἀπειλήσας ὁ δαίμων ἀφανὴς ἐγένετο.

62. Ὁ δὲ ἅγιος Ἀβέρκιος πρὸς τὸ παρὸν ἐθαύμασε τὴν ἀναίδειαν τοῦ δαίμονος καὶ ὑποστρέψας εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, ἔμεινεν ἑπτὰ ἡμέρας καὶ ἑπτὰ νύκτας νηστεύων μετὰ τῶν ἀδελφῶν καὶ προσευχόμενος, ὅπως μὴ λάβοι ὁ διάβολος κατ' αὐτοῦ τοιαύτην ἐξουσίαν.

63. Καὶ τῇ ἑβδόμῃ νυκτὶ παρέστη αὐτῷ ὁ Κύριος λέγων· « Ἀβέρκιε, καὶ τοῦτο οἰκονομία μεγάλη γενήσεται, ὅπως καὶ τοὺς ἐν Ῥώμῃ ἀδελφούς σου ἐπιστηρίξῃς εἰς τὴν πίστιν. Θάρρει οὖν, ἡ γὰρ χάρις μου μετὰ σοῦ ἐστιν ».

64. Ὁ δὲ ἅγιος Ἀβέρκιος διυπνισθεὶς καὶ εὐλογήσας τὸν Θεόν, εἶπεν· « Γένοιτο, Κύριε, κατὰ τὸ ῥῆμά σου ». Καὶ τὴν ὀπτασίαν διηγήσατο πᾶσι τοῖς ἀδελφοῖς, ὡς χρὴ αὐτὸν καὶ ἐν Ῥώμῃ ἀπελθεῖν, καὶ τοῦ λοιποῦ διετέλει διδάσκων καὶ κατηχῶν καὶ βαπτίζων τοὺς πιστεύοντας εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν.

65. Ὁ δὲ δαίμων μηδὲν ὑποτειλάμενος, αὐθημερὸν ἀπῆλθεν εἰς τὴν Ῥώμην καὶ εἰσέρχεται εἰς τὴν θυγατέρα τοῦ βασιλέως Ἀντωνίνου, ὀνόματι Λουκίλλαν οὖσαν ὡς ἐτῶν δεκαέξ, κάλλει καί με (f. 295 r°) γέθει ὑπερφέρουσαν πάσας τὰς καθ' ἑαυτὴν παρθένους.

66. Ἡ δὲ κόρη εὐθέως ἤρξατο μαίνεσθαι δαιμονιῶσα καὶ τὰς χεῖρας μασᾶσθαι. Πλειστάκις δὲ τούτου συμβαίνοντος αὐτῇ ὁ βασιλεὺς καὶ ἡ Αὐγούστα Φαυστίνα, πολλῇ θλίψει συνείχοντο καὶ συμφορὰν μεγάλην ἡγοῦντο τὸ πρᾶγμα, οὐ μόνον διὰ τὴν θυγατέρα, ὅτι ἔπασχε, (καίπερ μεγάλως δι' αὐτὴν ἀνιώμενοι), ἀλλ' ὅτι καὶ μεμνηστευτένη ἐτύγχανεν ἡ κόρη πρὸς γάμον, Λουκίῳ Βήρῳ [1] τῷ σὺν αὐτῷ τῷ αὐτοκράτορι Ἀντωνίνῳ, ὅντινα πρὸ ὀλίγου χρόνου ὁ Ἀντωνῖνος ἐξέπεμψε μετὰ στρατιᾶς εἰς τὰ ἑῷα μέρη, πολεμήσοντα [2] Βουλγέσσῳ [3] τῷ βασιλεῖ.

67. Συνετάξαντο οὖν ἀμφότεροι εἰς ὡρισμένην προθεσμίαν, ὁ μὲν Λούκιος ἀπὸ τῆς Ἀνατολῆς, ὁ δὲ Ἀντωνῖνος ἀπὸ τῆς Ῥώμης καταλαμβάνειν μετὰ τῆς κόρης τὴν Ἐφεσίων πόλιν, καὶ ἐν τῷ ναῷ τῆς Ἀρτέμιδος τὸν μὲν παραδιδόναι, τὸν δὲ παραλαμβάνειν τὴν παρθένον.

68. Ἐπεὶ οὖν τῆς προθεσμίας ὁ καιρὸς ἐνίστατο καὶ ἠθύμει σφόδρα καὶ ἠπορεῖτο ὁ Ἀντωνῖνος περὶ τῆς κόρης, ἠναγκάσθη γράψαι πρὸς τὸν Λούκιον, πρόφασιν ποιούμενος, ὡς τὸ Γερμανῶν ἔθνος διέβη τὸν Ῥῆνον ποταμὸν καὶ πορθεῖ τὰς πόλεις καὶ τὰς κώμας τῆς ἐπικρατείας Ῥωμαίων, καὶ διὰ τοῦτο (f. 295 v°) πρὸς τὸ παρὸν μὴ δύνασθαι πρὸς τὰ δόξαντα μετὰ τῆς θυγατρὸς συνδραμεῖν· ἀλλ' εἰς τὸ μέλλον ἔτος ὑπέσχετο ἄγειν αὐτῷ τὴν κόρην.

69. Ὁ δὲ Λούκιος, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ἔπλει ἀπὸ τῆς Ἀνατολῆς ἐπὶ τὴν Ἔφεσον πρὸς τὴν προθεσμίαν κατὰ μέσην τὴν θάλασσαν

---

[1] Ms. Βήρρῳ. Le codex porte tantôt Λούκιος, tantôt Λεύκιος.

[2] Ms. πολεμή.

[3] Βούλγεσσος est aussi nommé dans un tétradrachme d'argent Ὀλάγασος: au revers en effet de la monnaie il y a: Βασιλέως βασιλέων, Ἀρσάκου, Ὀλαγάσου, Δικαίου, Ἐπιφάνους, Φιλέλληνος. C'est Vologèse III, roi des Parthes. Vers 162 il envahit les provinces romaines d'Arménie et de Syrie. Lucius Verus, frère de Marc Aurèle, qui de nom dirigeait la campagne contre les Parthes, resta à Antioche et envoya son lieutenant Avidius Cassius, un Syrien, qui triompha des Parthes, grâce à la forte discipline qu'il remit dans l'armée amollie par les délices de Daphné. Vologèse III demanda la paix en 165. Marc Aurèle et Lucius Verus purent alors célébré ce triomphe et prendre les titres de Parthique, d'Arméniaque et de Médique. Cf. Victor Duruy *Hist. de Romains*, t. V, p. 179-184. Paris (Hachette) 1882.

ὑπήντησε τὴν ἀπὸ Ἀντωνίνου πεμφθεῖσαν αὐτῷ ἀπόκρισιν καὶ πάνυ δυσφορήσας ὑπέτρεψεν ἐπὶ Ἀντιόχειαν τὴν ἐπὶ Δάφνης.

70. Ὁ δὲ Ἀντωνῖνος ὁ βασιλεύς, ὀχλούμενος καὶ μάλιστα ὑπὸ τῆς βασιλίσσης περὶ τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ, συνήγαγε πάντας τοὺς ἱερεῖς τῶν δαιμόνων, οὐ μόνον ἀπὸ Ῥώμης, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ πάσης Ἰταλίας καὶ τοὺς οἰωνοσκόπους ἀπὸ Τυρρηνίας καὶ πολλὰς περινοίας καὶ ἐξορκισμοὺς μηχανωμένων αὐτῶν πρὸς τὸ ἰάσασθαι τὴν κόρην, οὐδὲν πλέον ἴσχυον, ἀλλ' ἢ μᾶλλον καὶ ἔβλαπτον αὐτήν, τοῦ δαίμονος σπαράττοντος αὐτὴν καὶ βοῶντος· « Εἰ μὴ ἔλθοι Ἀβέρκιος, ὁ ἐπίσκοπος τῶν χριστιανῶν τῆς Ἱεραπολιτῶν τῆς πόλεως τῆς Φρυγίας καλουμένης μικρᾶς, οὐκ ἂν ἐξέλθοι μή[1] ποτε ἀπὸ τοῦ πλάσματος τούτου ».

71. Ἐπιμένοντος δὲ τοῦ δαίμονος καὶ τὰ αὐτὰ βοῶντος διὰ τῆς κόρης ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας, ὁ βασιλεὺς καλέσας τὸν ὕπαρχον τῆς αὐλῆς Κορνηλιανόν, (f. 296 r°) ἐπυνθάνετο παρ' αὐτοῦ εἰ οἶδεν πόλιν Ἱεράπολιν καλουμένην, ὑπὸ Φρυγίαν τὴν μικράν. Ὁ δὲ καὶ πάνυ, ἔφασκε, καὶ ἐξ αὐτῆς ὡρμᾶσθαι Εὐξινιανὸν ἄνδρα μέγιστον, ᾧτινι διαφόρως τὸ ὑμέτερον κράτος ἐπιστέλλει περί τινων πραγμάτων ἀναγκαίων καὶ τῇ βασιλείᾳ προσηκόντων.

72. Ὁ δὲ βασιλεὺς ὑπομνησθεὶς τὸ ὄνομα καὶ περιχαρὴς γενόμενος, ἐκέλευσεν εὐτρεπισθῆναι μάγιστριανούς, ποιήσας ἐπιστολὴν πρὸς Εὐξινιανὸν ἔχουσαν οὕτως·

« Αὐτοκράτωρ, καῖσαρ Αὐριλλιανὸς Μάρκος Ἀντωνῖνος, Σε-« βαστός, Γερμανικός, Σαρματικός, Εὐξινίανῷ Πουλλίωνι τῷ ἰδίῳ « χαίρειν ».

« Ἔργῳ πειραθέντες τῆς σῆς ἀγχινοίας περὶ ὧν κατ' ἐπι-« τροπὴν ἡμετέραν ἔναγχος πρὸ μικροῦ[2] διεπράξω κατὰ τὴν « Σμυρναίων[3] πόλιν ὡς ἐπικουφίσαι τοῖς ἐκεῖσε οἰκοῦσι τὴν συμ-« βᾶσαν αὐτοῖς συμφορὰν ἐκ τοῦ κλόνου τῆς γῆς, τὴν σὴν ἀγρυπ-

[1] Ms. μίποτε.

[2] Πρὸ μικροῦ, sont à la marge, et sont surmontés d'un signe. Il nous semble que c'est l'ἀντίσιγμα περιεστιγμένον qui relève les tautologies. Ἔναγχος et πρὸ μικροῦ, sont en effet des synonymes.

[3] Ms. Σμυρνίων.

« νίαν καὶ ἐπιμέλειαν ἐθαυμάσαμεν, μάλιστα καὶ Κιλικίου τοῦ « ἡμετέρου ἐπιτρόπου σαφῶς ἀπαγγείλαντος ἡμῖν περὶ τούτου, « δι' οὗ καὶ τὴν ἀναφορὰν τῶν ἐκεῖσε ἐποπτευθέντων παρὰ σοῦ « πραγμάτων ἀπέστειλας ἡμῖν. Διὸ καὶ συνομολογοῦμεν ὑπὲρ « τούτου τὰ μέγιστά σοι εὐχαριστεῖν. Ἐπὶ δὲ τοῦ παρόντος ἐγ« νώσθη ἡμῖν Ἀβέρκιον ἐπίσκοπον τῆς τῶν χριστιανῶν ὄντα « (f. 296 v°) θρησκείας τῆς κατὰ σὲ Ἱεραπολιτῶν πόλεως, ἄνδρα « θεοσεβῆ ὑπάρχοντα, ὡς δαίμονας ἀπελαύνειν καὶ ἄλλας ἰάσεις « ποιεῖν, τούτου κατὰ τὸ ἀναγκαῖον χρῄζοντες, κελεύομεν τῇ « σῇ στεῤῥότητι προτρέψασθαι τὸν εἰρημένον ἄνδρα γενέσθαι « παρ' ἡμῖν. Διὰ γὰρ ταύτην τὴν αἰτίαν καὶ Οὐαλλέριον καὶ « Βασιανὸν μαγιστριανοὺς τῶν θείων ἡμῶν ὀφφικίων, ἀπεστεί« λαμεν ὀφείλοντας μετὰ πάσης τιμῆς διασῶσαι τὸν ἄνδρα. Καὶ « πάντως τοῦτο πράξεις, εἰδὼς ὅτι καὶ ὑπὲρ τούτου οὐ μετρίαν « σοι προσομολογήσω τὴν χάριν. Ἔῤῥωσο ».

73. Δεξάμενοι οὖν οἱ μαγιστριανοὶ τὴν ἐπιστολὴν ταύτην καὶ προσταχθέντες συνόνῳ πολλῷ τῇ πορείᾳ χρήσασθαι, ἐξῆλθον ἀπὸ τῆς Ῥώμης, καὶ δύο ἡμέρας ἐλάσαντες, κατέλαβον τὸ Βρεντήσιον.

74. Καὶ εὑρόντες πλοῖον ἕτοιμον εἰς τοῦτο παρεσκευασμένον, προπέμψαντος Κορνηλιανοῦ τοῦ ὑπάρχου, εἰσελθόντες ἐν αὐτῷ, τοῦ ἀνέμου κατὰ πρύμναν ἱσταμένου, ἑβδόμῃ ἡμέρᾳ διεπέρασαν τὸν Ἰώνειον καλούμενον κόλπον, καὶ προσέμιζαν τῇ Πελοποννήσῳ.

75. Ἐκεῖθεν δὲ πάλιν τοῖς δημοσίοις ἵπποις χρησάμενοι, διὰ δεκαπέντε τῶν πασῶν ἡμερῶν κατέλαβον τὸ Βυζάντιον, κακεῖθεν αὐθημερὸν διαπλεύσαντες εἰς τὴν Νικομηδέων πόλιν, καὶ πάλιν τοῖς κουν (f. 297 r°) δούρσοις χρησάμενοι, εἰς ἄλλας δύο ἡμέρας ἔφθασαν κατὰ τὴν Συναδέων μητρόπολιν τῆς προλεχθείσης Φρυγίας. Καὶ ἀπέδωκαν τὰ γράμματα ἀπὸ Κορνηλιανοῦ τοῦ ὑπάρχου πρὸς τὸν ἡγεμόνα [1] Σπινθῆρα περὶ τούτου γραφέντα. Ὁ γὰρ Δολαβελλάς, ἤδη τοῦ χρόνου αὐτῷ παρῳχηκότος, ἐπέπαυτο τῆς ἀρχῆς.

76. Λαβόντες οὖν ὁδηγοὺς παρὰ τοῦ ἡγεμόνος καὶ ἀλλά-

[1] Ms. ἡγεμῶνα.

ξαντες τοὺς ἵππους [1], ἐνάτῃ ὥρᾳ τῆς αὐτῆς ἡμέρας, καταλαμβάνουσι τὴν Ἱεραπολιτῶν πόλιν. Συνέβη δὲ αὐτοὺς εἰσερχομένους τὴν πόρταν, ὑπαντῆσαι τῷ ἁγίῳ Ἀβερκίῳ εἰωθότι περὶ τὴν ἐνάτην ὥραν ἀναχωρεῖν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.

77. Οἱ οὖν βεριδάριοι ἐπηρώτων αὐτὸν περὶ τοῦ Εὐξινιανοῦ εἰ ἐνδημεῖ τῇ πόλει καὶ ἔνθα κατάγεται. Τοῦ δὲ ἁγίου ἀντερωτήσαντος δι' ἣν αἰτίαν ἐπιζητοῦσι τὸν ἄνδρα (ἐδεδοίκει γὰρ αὐτοῦ ὡς περὶ φίλου μή τι ἐναντίον ἐστὶ κατ' αὐτοῦ, ἐπειδὴ δὲ ἑώρα μετὰ σπουδῆς ἐπερωτῶντας τοὺς βεριδαρίους) εἷς ἐξ αὐτῶν ἀγανακτήσας δι' ὅτι ἀντεπερώτησε καὶ μὴ εὐθέως ἀπεκρίνατο, ὀξύρροπος ὤν, ἐπανέτεινε τὴν δεξιὰν αὐτοῦ ὡς πατάξων τὸν ἅγιον τῇ μάστιγι, καὶ παραχρῆμα ἔστη ἡ χεὶρ αὐτοῦ ξηρά.

78. Ἰδόντες (f. 297 v°) οὖν τὸ παράδοξον θαῦμα ἐφοβήθησαν καὶ συντόμως ἀποβάντες τῶν ἵππων, προσέπεσον τῷ ἁγίῳ εἰς τὸ θεραπεῦσαι τὴν δεξίαν τοῦ Οὐαλερίου [2]. Ὁ δὲ ἅγιος ἀψάμενος τῆς χειρὸς αὐτοῦ, αὖθις ὑγιᾶ [3] αὐτὸν ἀπεκατέστησε. Καὶ μαθὼν ὅτι γράμματα ἔχουσι τοῦ αὐτοκράτορος πρὸς τὸν Εὐξινιανόν, ἐβάδιζε μετ' αὐτῶν εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ.

79. Ὅστις δεξάμενος τὴν ἐπιστολὴν τοῦ βασιλέως καὶ γνοὺς τὴν δύναμιν τῶν γεγραμμένων, ἐπέδειξε τῷ ἁγίῳ Ἀβερκίῳ καὶ παρεκάλει αὐτὸν εἰς τὸ μὴ ὑπερθέσθαι, ἀλλ' εὐθέως ἀναδέξασθαι τὴν πορείαν καὶ ἀπελθεῖν εἰς τὴν Ῥώμην. Ὁ δὲ καὶ πάνυ προθύμως ὑπέσχετο εἰπὼν ὡς « Καὶ τοῦτο προεμήνυσεν ὁ Κύριός μου τῷ δούλῳ αὐτοῦ ».

80. Ξενίσαντες οὖν τοὺς βεριδαρίους ἐπὶ δύο ἡμέρας καὶ μαθόντες παρ' αὐτῶν τόν τε πλοῦν καὶ τὴν ὁδὸν πᾶσαν, ἣν διῆλθον, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀπέλυσαν αὐτούς, συνταξαμένου αὐτοῖς τοῦ ἁγίου Ἀβερκίου, μετὰ τεσσαράκοντα ἡμέρας εἰς τὸν λεγόμενον Πόρτον πλησίον τῆς Ῥώμης εὑρίσκεσθαι καὶ οὕτω μετ' αὐτῶν ἀπέρχεσθαι ἐν τῇ Ῥώμῃ.

---

[1] Ms. ἱππεῖς.
[2] Le cod. porte tantôt Οὐαλλέριος, tantôt Οὐαλέριος.
[3] Ms. ὑγιῆ.

81. Οἱ δὲ βεριδάριοι ἄκοντες μὲν ἐπείθοντο, φοβηθέντες ἐκ τοῦ προτέρου θαύματος τοῦ (f. 298 r°) γενομένου περὶ τὴν δεξιὰν ἑνὸς ἐξ αὐτῶν. Λαβόντες τὰ ἀντίγραφα παρὰ τοῦ Εὐξινιανοῦ ἀπῆλθον πάλιν χρησάμενοι τοῖς δημοσίοις ἵπποις.

82. Ὁ δὲ ἅγιος Ἀβέρκιος διαλεχθεὶς τοῖς ἀδελφοῖς ὡς μέλλων ἐξορμᾶν ἐπὶ τὴν Ῥώμην καὶ ὁρῶν πάντας θλιβομένους καὶ βαρέως φέροντας τὴν ἀποδημίαν αὐτοῦ παρεκάλεσεν αὐτοὺς εὐθυμεῖν μᾶλλον καὶ εὔχεσθαι ὑπὲρ αὐτοῦ πρὸς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ὅπως δείξῃ καὶ νῦν τὴν εὐσπλαγχίαν αὐτοῦ καὶ δύναμιν καὶ ἐν τῇ Ῥώμῃ διὰ τοῦ δούλου αὐτοῦ.

83. Καὶ εὐτρεπισθεὶς ἔλαβεν ἀσκὸν καὶ ἔβαλεν εἰς αὐτὸν οἶνον καὶ ἔλαιον καὶ ὄξος καὶ ἔμιξεν ἀμφότερα καὶ ὀλίγους ἄρτους βαστάσας καὶ καθεὶς ἐπὶ πῶλον ὄνου ἐξῆλθε τῆς πόλεως.

84. Καὶ προβὰς ὀλίγην ὁδὸν καὶ ἰδὼν ἄνδρα σκάπτοντα τὰ ἀμπέλια αὐτοῦ, ὀνόματι Τροφιμίωνα, ἐκάλεσεν αὐτὸν ἐξ ὀνόματος λέγων· « Δεῦρο, Τροφιμίων, σύνελθέ μοι ὀλίγην ὁδὸν ἕως Ῥώμης ».

85. Ὁ δὲ ὑπακούσας καὶ καταλείψας τὴν δίκελλαν αὐτοῦ καὶ βαλὼν τὸ περιβόλαιον, ἠκολούθησε τῷ ἁγίῳ Ἀβερκίῳ. Καὶ ὁσάκις μὲν ἠβούλοντο ἄρτου καὶ οἴνου μεταλαβεῖν, κατὰ γνώμην τοῦ ἁγίου λύων ὁ Τροφιμίων τὸν ἀσκὸν προσφόρως, ὅπερ ἐκ τοῦ ἀσκοῦ καθαρὸν ἐξήρχετο. Εἰ δέ που ὁ Τροφιμίων (f. 298 v°) διψήσας καθ' ἑαυτὸν ἠβουλήθη λῦσαι τὸν ἀσκὸν καὶ ἐκβαλεῖν [1] οἶνον, ἔλαιον καὶ ὄξος μετ' αὐτοῦ ἐξῄει, καὶ ἁπλῶς τὰ ἐναντία ὧν ἐβούλετο εὕρισκεν, ὡς μηκέτι τολμῆσαι αὐτὸν ἄνευ γνώμης τοῦ ἁγίου ἅψασθαι τοῦ ἀγγείου.

86. Τὴν δὲ πορείαν αὐτῶν, τοῦ Κυρίου συνεργοῦντος αὐτοῖς, εὐμαρῶς διανύσαντες, ἐγένοντο ἐν Ἀτταλείᾳ τῆς Παμφιλίας καὶ εὗρον ἕτοιμον πλοῖον μέλλον [2] ἀνάγεσθαι ἐπὶ τὴν Ῥώμην· καὶ εἰσελθόντες εἰς αὐτὸ κατὰ τὴν σύνταξιν τὴν γενομένην μετὰ τῶν βεριδαρίων, πρὸ μιᾶς ἡμέρας εὑρέθη ὁ ἅγιος Ἀβέρκιος εἰς τὸν λεγόμενον Πόρτον πλησίον τῆς Ῥώμης περιμένων τοὺς μαγιστριανούς.

---

[1] Ms. ἐκβάλαι.
[2] Ms. μέλλων.

87. Οἱ δὲ μετὰ τρίτην ἡμέραν συνέφθασαν. Πάνυ γὰρ κατὰ τὸν πλοῦν ἐπιάνθησαν. Ἦν γὰρ λοιπὸν χειμερινὴ ἡ τροπὴ καὶ ἐν πολλῇ ἀθυμίᾳ καὶ περιστάσει συνείχοντο καὶ πρὸς ἑαυτοὺς διελογίζοντο, ὡς εἰ μὴ εὕροιεν τὸν ἅγιον Ἀβέρκιον κατὰ τὴν σύνταξιν ἐν τῷ Πόρτῳ, ἢ ἐμφανίσοντας χωρὶς αὐτοῦ, βασανιζομένους ὑπὸ τοῦ αὐτοκράτορος ἀποθανεῖν.

88. Ὡς οὖν ἐξῆλθον εἰς τὸν Πόρτον ἀγωνιῶντες[1] καὶ εἰς τὰ ἀγώγια περιεργαζόμενοι ἦσαν, ἀπήντησεν αὐτοῖς ὁ ἅγιος καὶ ἀσπασάμενος αὐτοὺς καὶ τὴν (f. 299 r°) δεξιὰν προτείνας ἐμέμφετο περὶ τῆς βραδύτητος αὐτῶν.

89. Οἱ δὲ αἰφνίδιον ἰδόντες αὐτόν, πρῶτον μὲν ἠπίστουν ἀπὸ τῆς χαρᾶς· ἔπειτα δὲ τελείως ἐπιγνόντες, ἔπεσον εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ λέγοντες ὅτι « Πατέρα σε χριστιανῶν ὀνομάζομεν, τιμιωτέραν τῆς προσηγορίας ταύτης μὴ ἔχοντες. Ἐγενήθημεν γὰρ μετ' ἐκείνων ὄντες ἀναίσθητοι. Σωζόμεθα δὲ διὰ σοῦ αἰσθανόμενοι. Σήμερον γὰρ εἰ μὴ εὕρομέν σε, τῆς ζωῆς ἑαυτοὺς ἐβουλόμεθα ἀπαλλάξαι ». Ὁ δὲ ἅγιος Ἀβέρκιος ἐγείρας αὐτοὺς καὶ προτρεψάμενος εὐθυμεῖν, ἐβάδιζε σὺν αὐτοῖς ἐπὶ τὴν Ῥώμην. Οἱ δὲ ἀπήγαγον αὐτὸν πρὸς Κορνηλιανὸν τὸν ὕπαρχον.

90. Συνέβη δὲ κατ' ἐκεῖνον καιρὸν τὸν αὐτοκράτορα Ἀντωνῖνον μὴ ἐνδημεῖν τῇ πόλει· τῶν γὰρ βαρβάρων μαθόντων, ὡς τὸ πολὺ τοῦ ῥωμαϊκοῦ στρατεύματος εἰς τὰ ἑῷα μέρη μετὰ τοῦ ἑτέρου αὐτοκράτορος Λουκίου Βήρου ἀπησχολῆσθαι, ἐκ τούτου καταφρονήσαντες διέβησαν τὸν Ῥῆνον ποταμὸν καὶ ἐπόρθουν τὴν Ῥωμαίων ἐπικράτειαν, ὡς ἀναγκασθῆναι τὸν Ἀντωνῖνον ἐξελθεῖν μετὰ τοῦ στρατεύματος, ὅσουπερ ἱκανὸς ἐγένετο ἀναγαγεῖν καὶ ἀναστεῖλαι τὰς τῶν βαρβάρων ἐπιδρομάς.

91. Ὁ οὖν ὕπαρχος πρὸς τὴν βασίλισσαν (f. 299 v°) Φαυστίναν, τὴν μητέρα τῆς κόρης ἀπήγαγε τὸν ἅγιον Ἀβέρκιον. Καὶ ἰδοῦσα αὐτὸν ἄνδρα αἰδέσιμον διὰ γῆρας καὶ σύνεσιν (ἦν γάρ τι καὶ ἀξίωμα περὶ αὐτὸν καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς θέας) ἠσπάσατο αὐτὸν καὶ λέγει· « Ὅτι μὲν Θεοῦ ἀγαθοῦ καὶ δυνατοῦ δοῦλος εἶ, δῆλόν ἐστιν ἐξ ὧν ἀπήγγειλαν ἡμῖν οἱ βεριδάριοι ». Πάντα γὰρ

[1] Ms. ἀγωνιόντες.

ἡ βασίλισσα ἐμεμαθήκει παρ' αὐτῶν. Ἔφη οὖν αὐτῷ· « Παρακαλῶ σε μὴ κατοκνῆσαι καὶ βασιλέων εὐεργέτην γενέσθαι, σώζων καὶ ἰώμενος τὸ ταπεινόν μου θυγάτριον. Δωρεαί τε ἄξιαι δοθήσονταί σοι παρ' ἐμοῦ ».

92. Ὁ δὲ ἅγιος Ἀβέρκιος εἶπε πρὸς αὐτήν· « Τὴν μὲν γνώμην σου ἀποδέχομαι· δωρεὰς δὲ χρημάτων οἱ εἰς Χριστὸν ἐλπίζοντες οὐ χρήζουσιν. Οὐ γὰρ οὕτω μεμαθήκαμεν, ἵνα ἐπὶ μισθῷ τὰ παρὰ τοῦ Θεοῦ δωρηθέντα ἡμῖν παρέχωμεν [1] τοῖς ἀνθρώποις. Παρήγγειλε γὰρ ἡμῖν λέγων : Δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε. Ἄγε οὖν τὴν θυγατέρα σου καὶ ὄψει [2] τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ ».

93. Ἡ δὲ εἰσδραμοῦσα εἰς τὸν ἑαυτῆς θάλαμον καὶ ἐπιλαβομένη τῆς χειρὸς τῆς θυγατρὸς αὐτῆς, ἤγαγε αὐτὴν πρὸς τὸν ἅγιον τοῦ Θεοῦ Ἀβέρκιον. Ἡ δὲ κόρη καὶ πρὸ τοῦ ἰδέσθαι τὸ πρόσωπον τοῦ ἁγίου, ἤρξατο σπαράσσειν (f. 330 r°) αὐτὴν καὶ κράζειν διὰ τοῦ συνέχοντος αὐτὴν δαίμονος· « Ἰδοὺ Ἀβέρκιε, ὡς ἐπηγγειλάμην σοι, ἐποίησά σε καὶ ἐν Ῥώμῃ πατῆσαι ».

94. Ὁ δὲ ἅγιος· « Ναί, φησίν, ἀλλ' οὐ χαρήσει τούτου ἕνεκεν ». Καὶ ἐκέλευσε τὴν κόρην εἰς ὕπαιθρον τόπον ἀχθῆναι. Καὶ δὴ τῆς βασιλίσσης κελευσάσης, εἰς τὸν ἀσκέπαστον ἱππόδρομον παραφυλακῆς γενομένης, ἐκεῖ ἠνέχθη ἡ παρθένος.

95. Καὶ ἐπὶ πολλὰς τὰς ὥρας, τοῦ δαίμονος ἐλέγχοντος αὐτὴν καὶ μηδὲν ἄλλο βοῶντος, ἀλλ' ὥσπερ ἐνσεμνυνόμενος, ὅτι δι' αὐτὸν ἦλθεν [3] ὁ ἅγιος τοσαύτην γῆν καὶ θάλασσαν διαπεράσας, καὶ σπαράσσοντος τὴν κόρην τοῦ δαίμονος, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ὁ ἅγιος προσεύξατο λέγων·

96. « Σὺ εἶ ἡ ἐλπὶς πάντων τῶν εἰς σὲ ἐλπιζόντων, Χριστέ. Σὺ καὶ τὸν λεγεῶνα τῶν δαιμόνων κατήργησας καὶ εἰς χοίρους ἐκέλευσας αὐτοὺς ἀπελθεῖν ἐν τῷ ὀνόματί σου τῷ ἁγίῳ. Καὶ οὗτος ὁ δαίμων ἀποδιωχθήτω τῆς κόρης μηδὲν αὐτὴν ἀδικήσας, ὅπως γνώσωνται [4] πάντες οἱ παριστάμενοι, ὅτι πλήν σου οὐκ

[1] Ms. παρέχομεν.
[2] Ms. ὄψῃ. Cette forme est correcte mais moins employée que l'autre.
[3] Ms. ἤθεν.
[4] Ms. γνώσονται.

ἔστιν ἄλλος Θεός ». Καὶ ταῦτα εἰπὼν καὶ δριμὺ ἐμβλέψας, εἰς τὴν κόρην ἔφη· « Ἐπιτάσσει σοι Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς δι' ἐμοῦ, ἔξελθε πνεῦμα πονηρὸν ἀπὸ τῆς κόρης μηδὲν αὐτὴν ἀδικήσας ».

97. Ταῦτα (f. 300 v°) δὲ ἀκούσας ὁ δαίμων ἀπεκρίθη· « Κἀγὼ οὖν ὁρκῶ σε κατὰ τοῦ Χριστοῦ, μή με πέμψῃς εἰς τόπον ἄγριον, εἰ μὴ ἔνθα ἐξ ἀρχῆς ᾤκουν. Οὕτω γὰρ μὴ βλάψας τὴν κόρην, ταύτης ἀπαλλαγήσομαι ».

98. Ὁ δὲ ἅγιος Ἀβέρκιος εἶπεν· « Εἰς μὲν ἄγριον ὄρος οὐκ ἀποστελῶ σε, ἀλλ' εἰς τὸν τόπον ἄπελθε, ἔνθα ἐπιτάσσει σοι ὁ Χριστὸς δι' ἐμοῦ. Ἀνθ' ὅτου δὲ ἐτόλμησας εἰς Ῥώμην ἀγαγεῖν[1] με, κἀγὼ ἐπιτάττω σοι, ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, βαστάξαι[2] τὸν βωμὸν τοῦτον », ὑποδείξας αὐτῷ τῇ χειρὶ βωμὸν μαρμάρου πλησίον αὐτοῦ ἱστάμενον, τοῦ ἀποσῶσαι αὐτόν, φησίν, « εἰς τὴν πόλιν μου Ἱεράπολιν καὶ τοῦτον στῆσαι πλησίον τῆς νοτεινῆς πόρτης ».

99. Καὶ ὁ δαίμων ὑπακούσας εὐθέως ἐξῆλθεν ἀπὸ τῆς κόρης μηδὲν αὐτὴν ἀδικήσας. Καὶ πάντων βλεπόντων, ὑπεισῆλθεν εἰς τὸν βωμὸν καὶ ἐβάσταξεν αὐτὸν στενάξας μέγα. Καὶ διαβὰς τὸν ἱππόδρομον, καθὼς ἐκελεύσθη ὑπὸ τοῦ ἁγίου, ἤγαγεν αὐτὸν καὶ ἔστησεν ἐν ᾧ προσετάγη τόπῳ.

100. Ἡ δὲ κόρη ὀλιγωρήσασα[3], ἔπεσεν εἰς τοὺς πόδας τοῦ ἁγίου Ἀβερκίου ἐπὶ πολλὰς ὥρας μὴ δυναμένη λαλῆσαι, ὡς καὶ τὴν μητέρα αὐτῆς καὶ πάντας τοὺς προεστῶτας νομίζειν ὅτι ἀπέθανεν.

101. Ἡ δὲ βασίλισσα εἶπε πρὸς τὸν ἅγιον· « Τί τοῦτο ἐποίησας; Νομίζω ὅτι[4] μετὰ τοῦ δαίμονος (f. 301 r°) καὶ τῆς ζωῆς αὐτῆς ἀπήλλαξας ». Ὁ δὲ ἅγιος ἰδὼν τὴν περίστασιν αὐτῶν, ἐπινεύσας καὶ δοὺς χεῖρα τῇ κόρῃ, ἤγειρεν αὐτὴν καὶ ἔστησεν ὑγιαίνουσαν καὶ σωφρονοῦσαν· καὶ εἶπε πρὸς τὴν μητέρα αὐτῆς· « Ἰδοὺ ἔχεις τὴν θυγατέρα σου, τοῦ μὲν δαίμονος ἀπηλλαγμένην, τῆς δὲ ζωῆς μὴ στερηθεῖσαν ».

---

[1] Ms. ἀγάγαι.
[2] Il y a en margo la sigle ση = σημεῖον ὡραῖον!
[3] Ms. ὀλιγόρησασα.
[4] Ms. ἔτι.

102. Ἡ δὲ μετὰ πολλῆς χαρᾶς καὶ δακρύων πολλῶν περιλαβοῦσα τὴν θυγατέρα αὐτῆς, καὶ ἐκπλαγεῖσα ἐπὶ πολλὰς τὰς ὥρας, προσπεσοῦσα τῷ ἁγίῳ παρεκάλει αὐτὸν λέγουσα, ὅπως ἀξίας δωρεὰς λάβοι παρ' αὐτῆς. Ὁ δὲ ἅγιος περὶ μὲν χρημάτων οὐδὲ ἀκοῦσαι ἠνέσχετο εἰπών· « Τί δέοιτο χρημάτων, οὗτινος ἄρτος καὶ ὕδωρ αὔταρκες εἰς τροφήν; » Ἤτησε δὲ αὐτὴν ἐφ' ᾧ κτισθῆναι βαλανεῖον ἐπὶ τῷ ἀγρῷ τῷ ἐπιλεγομένῳ παρὰ ποταμόν, ἔνθα κλίνας τὰ γόνατα προσεύξατο καὶ αἱ πηγαὶ τῶν θερμῶν ὑδάτων ἀνέβλυσαν, ἀπονεῖμαι δὲ καὶ σιτηρέσιον τοῖς πτωχοῖς τῆς πόλεως αὐτοῦ καθ' ἕκαστον ἔτος τρισχιλίους μοδίους σίτου.

103. Ἡ οὖν βασίλισσα μετὰ σπουδῆς μεταπεμψαμένη Κορνηλιανὸν τὸν ὕπαρχον, ἐκέλευσεν αὐτῷ πάντα τὰ αἰτηθέντα ὑπὸ τοῦ ἁγίου εἰς πέρας ἀγαγεῖν. Ὁ δε μὴ μελλήσας, εὐθέως τὸν ἀρχιτέκτονα μετὰ προστάγματος ἐκπέμψας πρὸς Σπινθῆρα, (f. 301 v°) τὸν κατ' ἐκεῖνον καιρὸν ἄρχοντα Φρυγίας, χρήματα ἐπιδοῦναι, ὅσα δέοι τῷ ἀρχιτέκτονι εἰς τὸ κτισθῆναι τὸ βαλανεῖον, ἀπονεῖμαι δὲ καὶ τοὺς τρισχιλίους μοδίους τοῦ σίτου εἰς ὑπηρεσίαν τοῖς πτωχοῖς τοῖς ἐν τῇ πόλει αὐτοῦ.

104. Κτισθέντος οὖν τοῦ βαλανείου ἐν τῷ εἰρημένῳ ἀγρῷ, ἀπὸ τότε οὐκ ἔτι ὁ παρὰ ποταμὸν ἀγρός, ἀλλ' ἀγρὸς θερμῶν ἐπωνομάσθη. Τὸ δὲ σιτηρέσιον ἔμεινε χορηγούμενον ἄχρι τῶν χρόνων Ἰουλιανοῦ τοῦ Παραβάτου. Ἐκείνου μὴ μόνον τοὺς χριστιανοὺς διώξαντος, ἀλλὰ καὶ ἐπιφθονήσαντος ταῖς τοιαύταις δωρεαῖς, ἐκέλευσε τὰ ὁπωσοῦν παρεχόμενα αὐτοῖς πάντα ἀναρτηθῆναι. Ἐκ τοῦ τρόπου οὖν ἐκείνου καὶ ἡ τοιαύτη σιτηρεσία ἀπεστερήθη.

105. Αὐτὸν δὲ ὁ ἅγιος Ἀβέρκιος, ἐπιμείνας ἐφ' ἱκανὸν χρόνον καὶ χρηματίσας τὰς ἐκκλησίας, τὰς ἐν Ῥώμῃ, τῶν χριστιανῶν, οἰκουμενικὸς διδάσκαλος γέγονε. Καὶ δὴ τοῦ ἀέρος ὑποφαίνοντος, εἶδε πάλιν κατ' ὄναρ τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν λέγοντα πρὸς αὐτόν· « Ἀβέρκιε, δεῖ σε [1] καὶ τοῖς ἐν Συρίᾳ καὶ Ἀνατολῇ μέλεσί μου φροντίσαι ».

---

[1] Ms. δεῖσαι.

106. Διυπνισθεὶς οὖν καὶ περιχαρὴς γενόμενος ἐπὶ τῇ ὀπτασίᾳ τοῦ Κυρίου, θᾶττον ᾔτησε τὴν βασίλισσαν ἀπολῦσαι αὐτόν. Πάνυ γὰρ ἐβούλετο ἐκείνη (f. 302 r°) κατέχειν αὐτόν, ὑφορωμένη[1] μή, ἀναχωροῦντος αὐτοῦ, πάλιν ὁ δαίμων παρρησίαν λαβὼν ὑποστρέψῃ εἰς τὴν θυγατέρα αὐτῆς. Καὶ παρεκάλει τὸν ἅγιον ἐπιμεῖναι ἐν τῇ Ῥώμῃ. Οὐδὲ γὰρ ἀπέκρυψεν αὐτῷ τὴν ἑαυτῆς γνώμην.

107. Ὁ δὲ ἅγιος θαρρεῖν αὐτὴν περὶ τούτου κελεύσας καὶ μηδὲ ὅλως εἰς ἔννοιαν ἔχειν, ὡς ἔστι δυνατὸν δαίμονα ἀντιτάξασθαι τῷ θελήματι τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, ᾔτησεν αὐτὴν πλοῖον παρασκευασθῆναι αὐτῷ, ὥστε ἀποπλεῦσαι αὐτὸν εἰς τὴν Συρίαν. Ἡ δὲ πεισθεῖσα ἐκέλευσε πάλιν Κορνηλιανῷ τῷ ὑπάρχῳ καὶ τὸ πλοῖον καὶ πάντα τὰ πρὸς τὴν χρείαν εὐτρεπισθῆναι αὐτῷ.

108. Εἰσελθὼν οὖν ὁ ἅγιος Ἀβέρκιος εἰς τὸ πλοῖον, εἰς ὅλας ἑπτὰ ἡμέρας διέπλευσεν εἰς τὰ μέρη τῆς Συρίας. Καὶ πρῶτον μὲν ἐπεδήμησε τῇ Ἀντιοχέων πόλει, τῇ λεγομένῃ ἐπὶ Δάφνην, καὶ ἐν Ἀπαμίᾳ καὶ ἐν Σελευκείᾳ καὶ ταῖς λοιπαῖς πάσαις πόλεσι τῆς Συρίας. Καὶ πάσας σχεδὸν τὰς ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ στασιαζούσας πρὸς ἀλλήλας διήλλαξε, νουθετήσας καὶ διδάξας πάντας. Πάνυ γὰρ τῷ χρόνῳ ἐκείνῳ ἡ αἵρεσις τοῦ Μαρκίωνος ἐθορύβησε τὰς τῶν χριστιανῶν ἐκκλησίας.

109. Περάσας δὲ τὸν Εὐφράτην ποταμόν, ἐπεδήμησε (f. 302 v°) καὶ τῇ Νισιβέων πόλει καὶ πάσαις ταῖς οἰκούσαις τὴν Μεσοποταμίαν, ὁμοίως κἀκεῖ τὰ παραπλήσια διαπραξάμενος. Ὑπεδέξαντο γὰρ αὐτὸν πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι ὡς ἀληθῶς ἀπόστολον Χριστοῦ καὶ πολλὰ χρήματα αὐτῷ παρέσχον. Μὴ βουλομένου δὲ δέξασθαι, ἔτι πλέον προσετίθεντο[2] καὶ ἠνάγκαζον αὐτὸν λαβεῖν τὰ χρήματα παρ' αὐτῶν. Ὁ δὲ οὐ κατένευσε.

110. Καὶ δὴ ἀναστὰς εἷς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Βαρχασάνης, ὃς καὶ πλούτῳ καὶ γένει διέφερε πάντων, τοιάδε ἔλεξε· « Χρήματα μὲν οἱ ἀδελφοί, μὴ βουλόμενον λαβεῖν, βιάσασθαι οὐ δυνάμεθα. Ὃ δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῷ διδόμενον ἀπώσασθαι, τοῦτο δὴ

---

[1] Ms. ὑφώρομένη.
[2] Ms. προσετίθοντο.

καὶ ποιήσωμεν καὶ ψηφισώμεθα τὸν ἄνδρα ἰσαπόστολον καλεῖσθαι. Καὶ γὰρ μᾶλλον τοῦτο αἱ πράξεις διδόασιν αὐτῷ. Οὐδὲν γὰρ ἴσμεν μετὰ τοὺς κορυφαίους ἀποστόλους τοσαύτην γῆν καὶ θάλασσαν περιελθόντα ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ἀδελφῶν ».

111. Ἐπαινεσάντων δὲ πάντων καὶ ἀποδεξαμένων τὸν λόγον, παρευθὺ ἰσαπόστολον ἐψηφίσαντο τὸν ἅγιον Ἀβέρκιον καλεῖσθαι. Καὶ ἐξ ἐκείνου τοῦ χρόνου ταύτης ἔτυχε τῆς ἐπωνυμίας.

112. Ὑποστρέψας οὖν πάλιν τὴν αὐτὴν ὁδὸν καὶ γενόμενος ἐν ἑκα(f. 303 r°)τέρᾳ Κιλικίᾳ καὶ ἐν τῇ Λυκαονίᾳ καὶ Πισιδίᾳ, κἀκεῖ ὁμοίως ὡς ἀπόστολος Χριστοῦ ὑποδεχθεὶς ὑπὸ τῶν τὰ τοῦ Χριστοῦ φρονούντων, ἦλθεν εἰς Σύναδα τὴν μητρόπολιν τῆς μικρᾶς λεγομένης Φρυγίας. Κἀκεῖ ἀναπαύσας ἑαυτὸν καὶ ξενισθεὶς οὐκ ὀλίγας ἡμέρας ὑπὸ τῶν ἐκεῖσε Χριστιανῶν, ἐξώρμησεν εἰς τὴν πόλιν αὐτοῦ.

113. Καὶ παρελθὼν διὰ χωρίου καλουμένου Αὐλῶνος ἐκαθέσθη ἐπὶ πέτρας πλησίον τοῦ αὐτοῦ χωρίου. Τῶν δὲ ἀγροίκων, θέρους ὥρᾳ καὶ ἀνέμου αἰσίου πνέοντος, λικνώντων τὰ γενήματα, ἐπίφορος ὢν ὁ ἄνεμος τὸν κονιορτὸν τῶν γενημάτων εἰς τὴν ὄψιν τοῦ ἁγίου Ἀβερκίου ἔφερεν. Αὐτοῦ δὲ τοὺς γεωργοὺς αἰτήσαντος ἐνδοῦναι πρὸς βραχύ, οὐχ ὑπήκουσαν διὰ ἀγροικίαν, ἀλλ᾽ ἐπὶ πλέον τῷ εὐκαίρῳ ἀνέμῳ χρησάμενοι, τῷ ἔργῳ προσεῖχον.

114. Τοῦ δὲ ἁγίου προσευξαμένου καὶ παύσαντος τοῦ ἀνέμου, οἱ ἄγροικοι ἄνθρωποι εἰς ἄριστον ἐτράπησαν. Διψήσας οὖν ὁ ἅγιος ᾔτησεν αὐτοὺς ὕδωρ ἐπιδοῦναι αὐτῷ. Οἱ δὲ μετὰ τῆς ἀγροικίας καὶ μισοξενίας προσλαβόμενοι, ἀπεκρίναντο μὴ σχολάζειν, μηδὲ γὰρ δύνασθαι ἔλεγον δι᾽ ἕνα γέροντα καταλιμπάνειν τὴν τράπεζαν. Κατα(f. 303 v°)γνοὺς οὖν ὁ ἅγιος τῆς τοσαύτης αὐτῶν σκληρότητος, προσεύξατο τῷ Θεῷ τὴν ἀχορτασίαν παρασχεθῆναι αὐτοῖς, ὅπερ μέχρι τῆς σήμερον, ὡς λέγεται, διέμεινεν εἰς αὐτούς.

115. Ἀναστὰς οὖν ἀπὸ τῆς πέτρας καὶ τῇ πορείᾳ χρησάμενος κατέλαβε τὴν πόλιν αὐτοῦ. Μαθόντες δὲ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ, πάντες οἱ ἀδελφοὶ συνέτρεχον μετὰ σπουδῆς ἐπιθυμοῦντες ἰδεῖν τὸ τίμιον αὐτοῦ πρόσωπον καὶ τῆς φωνῆς αὐτοῦ ὑπακοῦσαι.

116. Ὄχλου οὖν πολλοῦ ὑπαντήσαντος αὐτῷ, αὐτὸς μὲν πάντας ἠσπάσατο καὶ εὐλόγησεν. Ἐκεῖνοι δὲ μετὰ χαρᾶς καὶ βοῆς ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος ἐδόξαζον τὸν Θεὸν καὶ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν παρεσχηκότα αὐτοῖς θεάσασθαι τὴν τιμίαν καὶ ἁγίαν ὄψιν αὐτοῦ. Καὶ οὕτω πάντες μετὰ τιμῆς παρέπεμψαν αὐτὸν ὡς τὸν οἶκον αὐτοῦ.

117. Καὶ ἀπὸ τότε μετὰ παρρησίας πολλῆς ἐδίδασκε καὶ ἐβάπτισε πάντας τοὺς προσερχομένους τῷ Χριστῷ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Συνέταξε δὲ καὶ βιβλίον διδασκαλικὸν πάνυ ὠφέλιμον πρὸς τοὺς ἐντυγχάνοντας, ὅπερ καὶ παρέδωκε τοῖς πρεσβυτέροις αὐτοῦ καὶ διακόνοις.

118. Καὶ περιῆγε τὴν χώραν πᾶσαν θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν (f. 304 r°) καὶ δαίμονας ἀποδιώκων ἀπὸ τῶν ἐνοχλουμένων ὑπ' αὐτῶν. Συνέβη οὖν αὐτὸν ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ γενέσθαι εἰς ὄρος ὑψηλόν, ὅπερ ἐστὶν ἀντικρὺ τῆς πόλεως Λυσίας. Καὶ διψήσαντος αὐτοῦ τε καὶ τῶν μετ' αὐτοῦ, κλίνας τὰ γόνατα προσεύξατο καὶ εὐθέως ἀνέβλυσε πηγὴ ὕδατος καθαροῦ καὶ πάντες οἱ διψῶντες ἐξ αὐτοῦ ἔπιον καὶ ἐκορέσθησαν. Ὁ δὲ τόπος ἐκεῖνος ἀπὸ τότε τόπος γονυκλισίας ἐκλήθη.

119. Ὑποστρέψαντος δὲ αὐτοῦ εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, οὐ πολλῶν ἤδη διελθουσῶν ἡμερῶν, εἶδε πάλιν τὸν Κύριον λέγοντα αὐτῷ· « Ἀβέρκιε, πίστε μου θεράπον [1], ἤγγικεν ὁ καιρὸς εἰς τὸ ἀναπαυθῆναί σε τῶν πολλῶν σου πόνων ».

120. Διυπνισθεὶς οὖν καὶ ἐξηγησάμενος τοῖς ἀδελφοῖς τὸ ὁραθὲν αὐτῷ καὶ συννοήσας, ὅτι τὴν τελευτὴν αὐτῷ προδεδήλωκεν ὁ Κύριος, κατεσκεύασεν ἑαυτῷ τύμβον ἰσοτετράμονον καὶ τὸν βωμόν, ὃν κατὰ πρόσταξιν αὐτοῦ ὁ δαίμων ἤγαγεν ἀπὸ τῆς Ῥώμης, ἔστησεν ἐπάνω αὐτοῦ τοῦ τύμβου, ἐγχαράξας εἰς αὐτὸν θεόπνευστον ἐπίγραμμα τοῖς μὲν ἀξίοις τοῦ Χριστοῦ δούλοις νοούμενον, τοῖς δὲ ἀπίστοις μὴ γινωσκόμενον, ἔχον αὐταῖς λέξεσιν οὕτως·

121. « Ἐκ [2] τῆς πόλεως πολίτης τοῦτ' ἐποίησα

[1] Ms. Θεράπων.
[2] Ἐκλεκτῆς ne s'y trouve pas.

ζῶν, ἵν' ἔχω καιρῷ σώματος ἐνθάδε[1] θέσιν.
Τοὔνομα[2] Ἀβέρκιος ὁ ὢν (f. 304 v°) μαθητὴς[3] ποιμένος ἁγνοῦ
ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσι πεδίοις τε·
ὀφθαλμοὺς ὃς[4] ἔχει μεγάλους πάντα[5] καθορῶντας.
Οὗτος γάρ μ' ἐδίδαξε τὰ ζωῆς[6] γράμματα πιστά.
Εἰς Ῥώμην ὃς ἔπεμψεν ἐμὲ[7] βασιλείαν ἀθρῆσαι
καὶ βασίλισσαν ἰδεῖν χρυσόστολον (χρυσοπέδιλον).
Λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ, λαμπρὰν σφραγῖδα[8] ἔχοντα
Καὶ Συρίης παίδων χώρας[9] εἶδον· καὶ ἄστεα πάντα Νίσιβιν
Εὐφράτην διαβάς, πάντας δὲ ἔσχον συνομηγύρους[10].
Παῦλον ἔσωθεν·[11] πίστις δὲ παντὶ[12] προῆγε
Καὶ παρέθηκε[13] τροφὴν παντὶ ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς
παμμεγέθη, καθαρόν, ὃν ἐδράξατο Παρθένος ἁγνή·
καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἐσθίειν διὰ παντός,
οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.
Ταῦτα παρεστὼς εἶπον Ἀβέρκιος ὧδε γραφῆναι·
ἑβδομηκοστὸν ἔτος καὶ δεύτερον ἦγον ἀληθῶς.
Ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ Ἀβερκίου[14].
Οὐ μέντοι τύμβον ἕτερόν τις ἐμοῦ[15] ἐπάνω θήσει.
Εἰ δ' οὖν, Ῥωμαίων ταμείῳ θήσει δισχίλια χρυσᾶ ».
(καὶ χρηστῇ πατρίδι Ἱεραπόλει χίλια χρυσᾶ[16]).

---

[1] Variante dans *Dict. d'Arch. et de lit.* ἔνθα. C'est avec ce *dict.* que nous comparons ce texte.
[2] οὔνομα.
[3] ὢν ὁμαθητής.
[4] Ms. οὗς.
[5] πάντη (Leclercq).
[6] τὰ ζωῆς manque.
[7] ἐμέν.
[8] σφραγεῖδαν.
[9] πέδον εἶδα.
[10] πάντη δ' ἔσχον συνομίλους.
[11] Παῦλον ἔχον ἐπο...
[12] πάντη.
[13] παρήθηκε.
[14] πᾶς ὁ συνῳδός.
[15] οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει.
[16] Ms. manque.

122. Τοῦτο οὖν πράξας καὶ συναγαγὼν τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διακόνους τῆς ἐκκλησίας καί τινας τῶν ἀδελφῶν, εἶπε πρὸς αὐτούς· « Τεκνία μου, ἐγὼ μέν, ὡς ὁ Κύριός μοι ἐνεφάνισε, μεθίσταμαι. Ὑμεῖς δὲ βουλεύσασθε [1] περὶ ἐπισκόπου ».

123 (f. 305) Καὶ πρὸς ἑαυτοὺς οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ πάντες μικρὰ διαλεχθέντες, ἐπελέξαντο τὸν ἀρχυπρεσβύτερον ὀνόματι καὶ αὐτὸν Ἀβέρκιον. Ἐπαινέσας οὖν τὴν προβολὴν αὐτῶν ὁ ἅγιος, ἐπέθηκεν ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας. Καὶ ἐπευξάμενος καὶ εὐλογήσας αὐτὸν οὐ μετὰ πολλὰς ὥρας, παρακαθεζομένων πάντων, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὰς χεῖρας ἐκτείνας εἶπεν· « Εὐχαριστῷ σοι, Κύριέ μου Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ μέχρι τῆς σήμερον διαφυλάξας τὸν δοῦλόν σου καὶ ἀξιώσας με εἰς τὴν πόλιν σου, ἣν ἐκέλευσας ἐπισκοπεύειν με μεταστῆναι τοῦ προσκαίρου τοῦδε βίου. Καὶ εἴη τὸ ὄνομά σου δεδοξασμένον εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν ». Καὶ πάντων τῶν παρεστώτων τὸ « Ἀμήν » ἐπευφημησάντων, παρέδωκε τὸ ἅγιον αὐτοῦ πνεῦμα τοῖς ἁγίοις ἀγγέλοις.

124. Ἐπιμελησάμενοι οὖν οἱ παρεστῶτες τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὡς ἦν δυνατόν, ἔθαψαν εἰς τὸν τύμβον, ὅν, ὡς προείρηται, κατεσκεύασεν ἑαυτῷ. Ἐτελειώθη δὲ ὁ ἅγιος Ἀβέρκιος κατὰ Ῥωμαίους μηνὶ Ὀκτωβρίῳ, εἰκάδι δευτέρᾳ. Καὶ ὑποστρέψαντες πάντες οἱ ὄχλοι τῶν χριστιανῶν εἰσήγαγον, ὃν ἐψηφίσαντο ἐπίσκοπον, εἰς τὴν ἐκκλησίαν (f. 305 v°) τοῦ Θεοῦ. Καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν εἰς τὸν τίμιον θρόνον τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ ἁγίου καὶ ἰσαποστόλου Ἀβερκίου, δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες τὸν Θεὸν καὶ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Ἁγίῳ καὶ ζωοποιῷ Πνεύματι, δόξα, κράτος, τιμή, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

---

[1] Ms. βουλεύσασθαι.

ZWEITE ABTEILUNG:

AUFSÄTZE.



I Manoscritti Autografi di S. Nilo Juniore, fondatore del Monastero di S. M. di Grottaferrata.

Saggio di

D. Sofronio Gassisi Ieromonaco.

È cosa molto nota che S. Nilo, fondatore del Monastero Greco di S. Maria di Grottaferrata, sia stato un valente calligrafo, e che lasciasse ai suoi monaci, oltre vari Scritti suoi originali, non poche copie di Opere Patristiche o Liturgiche scritte di suo pugno, come ci viene attestato nella Vita che del Santo tessè il suo discepolo S. Bartolomeo Abbate[1].

Il merito della scoperta di taluni scritti Autografi del Santo, arrivati sino a noi, si deve al valente paleografo Gregorio Piacentini[2], monaco dell' istessa Badia, il quale vi

---

[1] Il testo della Vita di S. Nilo unitamente ad una versione latina è stata pubblicata la prima volta in Roma nel 1624 da Giov. Matteo Cariofilo Arciv. Greco d'Iconio: « Βίος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς Νείλου τοῦ Νέου, ἐκδοθεὶς πάλαι ὑπὸ μαθητοῦ καὶ συνασκητοῦ τῷ πατρὶ ξυγγραφέως ». Posteriormente è stata edita dai Bollandisti nel tomo VII di Settembre, pagg. 259-320, accompagnata da Commentari. Il Migne *P. Gr.* CXX, coll. 15-166, riproduce fedelmente l'Edizione del Bollando, del resto molto imperfetta riguardo alla critica del Testo. — San Nilo di Grottaferrata è detto νέος per distinguerlo da S. Nilo Sinaita, che viene comunemente dai Greci contraddistinto coll'appellativo di *filosofo*.

[2] Di questo dotto Monaco parlano con molta lode i Dizionari Biografici. Il P. Rocchi ne ha dato più copiose notizie nell'opera *De Coenobio Cryptoferratensi, eiusque Bibliotheca et Codicibus praesertim Graecis Commentarii.* Tusculi, 1893. Oltre il prezioso volume *Epitome Palaeographiae Graecae et De recta Graeci sermonis pronuntiatione Dissertatio*, tuttora consultato con molto frutto, diede il Piacentini alla luce altre opere ancora, tra le quali primeggia per importanza la Dissertazione, che ha per iscopo di vendicare dalle calunnie la memoria di Benedetto IX, il quale ritiratosi dopo il 1048 in Grottaferrata a far vita penitente, quivi santamente morì. L'opera è intitolata: *De sepulcro Benedicti IX Pontificis Maximi in templo Monasterii Cryptae Ferratae detecto Dia-*

dedicò una speciale menzione in una sua opera resa di pubblica ragione in Roma nel 1735, intitolata « *Epitome Palaeographiae Graecae* » [1].

Altri fra i Monaci della Badia, che più di proposito si siano occupati di sì preziosi cimeli, è il chmo P. Rocchi che alquanto diffusamente ne trattò in alcuni luoghi dei suoi Commentari sulla storia della Badia [2]. — In modo più particolareggiato ne ha dovuto parlare nel suo Catalogo dei Codici di Grottaferrata [3]: ivi partitamente descrive il contenuto dei Codici, e nelle *Animadversiones* ai medesimi non manca di addurre vari argomenti in favore della loro autenticità.

I Codici sono nel numero di tre; e rispettivamente portano al presente le seguenti segnature: B. α. XIX,— B. α. XX e B. β. I, sotto le quali si trovano indicate nel Catalogo del P. Rocchi.

---

triba, in qua eiusdem Pontificis obitus vindicatur. Romae, 1747. Anche il dotto Abbate Giuseppe Cozza-Luzi ha parlato in vari suoi scritti degli Autografi di San Nilo. Si vedano, tra le altre sue pubblicazioni, le *Lettere Calabresi* date in luce nella *Rivista storica Calabrese*, e poi tirate a parte in vari fascicoli: in questo a più riprese si è occupato dei Manoscritti del Santo.

[1] Pagg. 84-86.

[2] *De Coenobio* etc., op. cit. pagg. 10 e 246.

[3] *Codices Cryptenses, seu Abbatiae Cryptae ferratae in Tusculano, digesti et illustrati, cura et studio D. Antonii Rocchi, hieromonachi Basiliani Bibliothecae custodis*. Tusculani, Typis Abbatiae Cryptae Ferratae, 1883. - Quest'opera e la precedente (*De Coenobio*, etc.) sono tra le principali di questo instancabile illustratore della Badia di Grottaferrata. A lui si deve se oggi l'insigne Monastero possiede una storia abbastanza compiuta dei suoi nove secoli di esistenza, ed un voluminoso ed accurato Catalogo dei suoi preziosi Manoscritti, richiamo di tanti studiosi. Tanto l'una che l'altra opera gli hanno costato immensa fatica e continue ricerche, per aver egli lavorato attorno ad esse quasi senza l'aiuto di alcuno, e per essere i Documenti in gran parte perduti od emigrati in vari Archivi. Non recherà perciò meraviglia che in opere sì vaste, e cotanto difficili a condursi a termine da un solo in tempo relativamente breve, s'incontri talvolta qualche sentenza o conclusione che non possa accettarsi: come è accaduto a noi di riscontrare su una questione che verrà trattata nella seconda parte di questo lavoretto, dove ci è toccato d'insistere notevolmente nella confutazione della sua sentenza, per essere l'opera del chiarissimo scrittore quella che presso i dotti faccia testo per tutto ciò che riguarda la storica Abbazia di Grottaferrata.

Essi sono in carta pergamena, alquanto ruvida e grossolana, in 4°, alta m. 0,25; e larga m. 0,19. Le pagine sono scritte su doppia colonna, e ciascuna si tiene fra le linee 36 alle 40 incirca. Minuti e compatti sono i caratteri, di bella forma, ed abbastanza nitidi; appartengono alla scrittura detta *ligata* dai Paleografi. Non manca però il carattere *unciale* usato principalmente nei titoli e nelle note inserite in vari luoghi. Più che alla rotonda la forma dei caratteri si accosta a quella quadrata. Le lettere capitali sono condotte in gran parte con linee d' inchiostro nero accompagnate da tinte di color rosso, giallo o turchinetto. Nel principio delle varie opere o nelle sezioni più importanti vi sono degli ornati di vari colori, non sempre però condotti con tutta la finitezza che l' arte esige. L' inchiostro presenta tuttora la tinta nera primitiva, ad eccezione di alcune pagine in cui ha preso un color pallente, ed in altre è quasi svanito.

Il primo Codice B. α. XIX, ha fogli 86[1], formati da 11 quaderni; ed all' ultimo di questi sono stati tolti 2 fogli che erano agrafi; come parimente è agrafo il verso del foglio 86. Questo Codice contiene le *Opere Ascetiche e Dogmatiche* del B. Marco Monaco[2], l'*Ascetica* del B. Diadoco Vescovo di Fotice in Epiro, ed un Discorso di Basilio di Seleucia.

Il Codice B. α. XX, ha fogli 63, formati da 8 quaderni; all' ultimo dei quali anche qui è stato tolto il foglio 64 che era agrafo. — Nel Codice sono riportate le *Dottrine* di S. Doroteo Abbate, e due Scritti di S. Giovanni Crisostomo e del Metropolita Teodosio di Durazzo.

---

[1] Il Catalogo del P. Rocchi, numera fogli 87 in luogo di 86.

[2] Per le notizie riguardanti questo scrittore ecclesiastico, nonchè gli altri, di cui le opere si trovano nei tre Codici, si veda il Bardenhever *Patrologia, versione italiana sulla seconda edizione tedesca, con aggiunte bibliografiche, per il Sac. Dr. Prof. Angelo Mercati*. Roma, 1903. — Alcuni testi inediti contenuti in questi Codici vengono ora pubblicati dall' Abbate Cozza-Luzi nel Tomo X (che ancora sta sotto i torchi) *Patrum nova bibliotheca* del Cardinale Mai.

Codice Criptoferratense B. α. XX, fol. 59 vo.

Il Codice B. β. I, che contiene l'*Istoria Lausiaca* di Palladio, consta di quaderni 9, e fogli 71. Anche qui l'ultimo foglio agrafo è stato tagliato, verosimilmente, come per i precedenti, dall'istesso calligrafo.

Ci siamo contentati di indicare per sommi capi il contenuto dei Codici, potendo, chi ne bramasse una notizia più dettagliata, ricorrere al Catalogo del P. Rocchi[1], dove si ha una recensione molto minuta dei vari scritti che vi sono contenuti; bastando al nostro scopo l'averli soltanto accennati.

Le feste centenarie che hanno principio nel mese di Settembre in onore di S. Nilo[2], ci dànno opportuna occasione di esaminare attentamente ancora una volta i detti Codici, e vedere se veramente debbano attribuirsi alla mano di S. Nilo, come vogliono molti Paleografi: onde portare così, se le nostre deboli forze cel consentiranno, un'ultima parola sur un argomento che tanto interessa i Paleografi, i Figli ed i Devoti del Santo.

Per procedere con più ordine in questa breve investigazione, prima cercheremo di stabilire il nome dello Scrittore

[1] *Codices Cryptenses* etc. — Pel Cod. B. α. XIX, vedi pagg. 93-101; pel Cod. B. α. XX, pagg. 101-104, e pel Cod. B. β. I, pagg. 137-138.

[2] All'Abbate Cozza-Luzi ed al P. Rocchi si deve la correzione dell'errore in cui i nostri antichi erano incorsi nell'interpretazione della data greca della morte di S. Nilo, causato dal non aver questi avvertito che il principio dell'anno, secondo tale data, ha luogo nel Settembre e non nel Gennaio: e quindi l'anno Greco ͵ϚΦΙΓ', in cui è registrata la morte di S. Nilo, non può corrispondere al 1005 dell'era volgare, ma al 1004. Altri poi senz'appoggio di alcun documento hanno ascritto ad altre date la morte del Santo, e sono caduti in errori ben più gravi, che qui non è il luogo di riferire. Nel riconoscere ai sopra lodati nostri Scrittori il merito di aver dimostrato scientificamente un tal punto di tanta importanza per la storia di S. Nilo e per le origini del Monastero di Grottaferrata, dobbiamo però aggiungere che non ci sembra potersi accettare l'opinione, da pochi anni emessa, che S. Nilo terminasse i suoi giorni il 25 Settembre, in luogo del 26, come sinora si era costantemente ritenuto (Cozza-Luzi *Lettera LIII delle «Lettere Calabresi»*; e Rocchi *De Coenobio*, etc. p. 16). Gli argomenti poi addotti per sostenere la nuova opinione, ci hanno vieppiù confermato a ritenere per vera la tradizione del Monastero che, cioè, la morte del Santo avvenisse al tramonto del 26: nè mancano valide ragioni a sostegno della costante tradizione del Monastero.

e l'epoca in cui furono descritti; indi vedremo se debba dirsi che lo Scrittore sia S. Nilo di Rossano, fondatore del Monastero di Grottaferrata.

I.

Che i Codici siano scritti da un Nilo, non vi può essere più alcun dubbio, e su tal punto non mancano le testimonianze per tutti e tre i Codici, come risulterà da quanto andremo esponendo partitamente per ciascuno di essi.

E riguardo al Codice B. α. XIX, che ci viene nel Catalogo del P. Rocchi dato come primo, apparisce ciò assai chiaramente. Quivi a foglio 83 r° dopo gli scritti del B. Diadoco, nei 5 Versi Giambi posti alla fine della seconda colonna, abbiamo il nome dello Scrittore, rimandato con molta accortezza nelle lettere iniziali d'ogni verso, secondo una forma detta Acrostica, molto in uso nel medio evo, specialmente presso i Greci Bizantini. I Versi sono i seguenti:

Νέμοις μοι σῶτερ λειταῖς τοῦ Διαδόχου,
Εὔνοιαν γνώμης τῆς εἰς σὲ θυμιδίας,
Λέγειν καὶ πράττειν, τὰ σοὶ φίλα δεόντως·
Ὄκιστα πνεῦμα παρέχων μοι τὸ θεῖον·
Ὕλης παθῶν με καθαίρων τὸν σὸν λάτριν[1]:

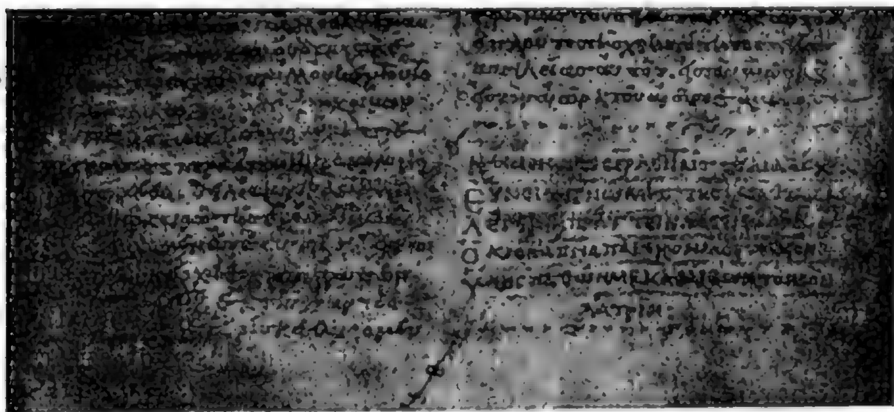
Se noi mettiamo insieme, secondo l'ordine progressivo, le cinque lettere iniziali di questi Versi, abbiamo chiaramente il nome di Nilo, scritto però secondo una forma che sembra jonica, Νέλου in luogo di Νείλου (collo scambio di ει in ε)[2]. Quale sia stata la causa che abbia indotto lo Scrittore

---

[1] I Versi sono stati per la prima volta pubblicati dal Rocchi *Codices Cryptenses*, pag. 100; indi dall'Abbate Cozza-Luzi nelle sue *Lettere Calabresi* (Fascicolo 2°, Lettera XXXI).

[2] Cfr. in Omero i vocaboli Αἰνίας per Αἰνείας ed Ἑρμέα per Ἑρμείη, ed altri ancora.

a trascurare nella composizione di essi uno degli elementi del suo nome, è facile a indovinarsi. Egli voleva comporre una strofa di forma Giambica secondo l'uso degl'Innografi greci; ed essendo regola costante che in tal genere di composizioni non vi possano essere più di Versi 5, era costretto a tralasciare una lettera del suo nome Νεί̈λου.



N. 1. — Codice Criptoferratense B. α. XIX, f. 83 r°.

Per qual ragione poi abbia preferito l'*epsilon* allo *jota*, che sembrerebbe richiesto dalla pronunzia bizantina, non pare difficile il determinare: giacchè, oltre la possibile licenza jonica, probabilmente nelle regioni Italo-Greche la pronunzia poteva offrire la doppia forma di *Nelo* e di *Nilo*: lo Scrittore quindi si sarà voluto attenere a quella che più gli si prestava per la composizione del verso[1]. Che in questi versi lo Scrittore abbia scrupolosamente seguito le norme che regolano le composizioni degl'Innografi, apparisce anche da questo, che oltre alla quantità prosodiaca, ha tenuto conto dell'accento ritmico in uso in tal genere di componimenti: ed ha accentato costantemente la 1ª, 4ª, 7ª e 11ª sillaba di

[1] È abbastanza chiaro che lo Scrittore ha preferito pel suo nome il genitivo, quasi per confermarci maggiormente che lo scritto è opera di un Nilo, sottintendendosi comunemente ad una tale forma il ποίημα od altro vocabolo affine.

ogni verso[1]. Che poi a ragion veduta dallo Scrittore sia stata adoprata la forma Acrostica apparisce anche dalla licenza presa di scrivere Ὄκιστα coll'*omicron* in luogo dell'*omega*, seguendo anche in ciò l'uso del dialetto *jonico;* chè altrimenti il vocabolo non si sarebbe prestato alla forma Acrostica[2].

Di questi scambi di vocali come in questo caso, abbiamo vari esempi negl' Innografi e nei Poeti sacri Bizantini. Per tutti bastino due esempi che qui rechiamo; l'uno del Κονδάκιον, ancora inedito, scritto da un certo Paolo[3] in onore di S. Martino, che nell'Acrostichide del nome ΠαύλΩυ μοναχοῦ ha dato il valore di *omicron* all'*omega:* mentre S. Giuseppe Innografo nell'Acrostichide degli Στιχηρὰ dell'Epifania ha adoprato l'*omicron* per l'*omega:* Μεθεόρτια τῶν φώτΟν ᾄδει ὁ ἰωσήφ[4]. Simili esempi sono assai frequenti negli Innografi e nei Poeti Bizantini; e non v'ha bisogno recare altre testimonianze, ed insistere oltre su tal punto.

*
* *

Il secondo Codice Β. α. XX non solo ci dà anche con maggior chiarezza il nome dello Scrittore, ma eziandio l'epoca precisa in cui lo scritto veniva compito, per mezzo di una

---

[1] Per l'accentuazione ritmica, confronta il verso terzo della I Ode del canone giambico di Natale, ed il terzo verso dell' Ode IX del canone di Epifania.

[2] Un altro esempio di tal genere con Ὄκιστα scritto coll'*omicron* in luogo dell'*omega* si trova in una poesia inedita, che ha per Acrostichide Νείλου μοναχοῦ. Abbiamo intenzione di darla alla luce insieme ad altri testi dello stesso Scrittore.

[3] Di questo Innografo poco conosciuto, e che nelle liste del Pitra *Hymnographie de l'Eglise grecque*. Rome, 1867, è indicato molto vagamente, non ho potuto trovare che un altro frammento di Κονδάκιον. Questi due testi, con notizie relative allo Scrittore, saranno oggetto prossimamente di una speciale trattazione.

[4] Pitra *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, t. I, Parisiis, 1876, pag. 400. — Non si sa perchè il Pitra abbia scritto φώτων coll'*omega* nel 4º elemento, mentre risulta che secondo il testo dello Στιχηρὸν 16º è stato dall'Innografo adoperato l'*omicron* in luogo dell'*omega*.

nota che il calligrafo vi appose nel corpo del Codice. Quivi nello spazio rimasto alla fine della prima colonna del foglio 59 v°, ove hanno termine i *Discorsi Dottrinali* di S. Doroteo, descritti nei fogli precedenti, si accenna ad un fatto gravissimo che in quell'epoca dovette destare grande sgomento fra i cristiani. E pare che quando pervenne la notizia all'orecchie del calligrafo, questi si trovasse appunto al termine di questi Discorsi, perocchè senz'altro ne consegna subito la memoria: e quindi nella seguente colonna coll'istesso carattere delle pagine precedenti segue a descrivere un Sermone di S. Giov. Crisostomo (Vedi la Tavola fuori testo). — La memoria è vergata con caratteri *unciali*, alquanto marcati, come per indicare cosa di grave momento; ed è così concepita: †τῶ ἑξακισχιλιοστῶ τετρακοσιοστῶ ἑβδομικοστῶ τρίτω του κόσμου ἔτει. ἔπαθεν τὸ φουσατον μανουὴλ τοῦ πατρικίου εις τα ρημματα· καὶ αὐτᾲ τὰ ῥήμματα ἐλείφθει· καὶ ἡ κουθνησια ἐγένετο μεγάλη σφόδρα· [1]

[1] Questa iscrizione è stata riportata dal Piacentini *Epitome* etc., p. 84; dal Rocchi *Codices Cryptenses*, p. 104; dal Battifol *L'Abbaye de Rossano, contribution à l'histoire de la Vatican.* Paris, 1891, pag. 157; e dal Cozza-Luzi *La Cronaca Siculo-Saracena di Cambridge con doppio testo greco scoperto in Codici contemporanei delle Biblioteche Vaticana e Parigina per G. Cozza-Luzi, con accompagnamento del testo Arabico pel Can. B. Lagumina.* Palermo, 1890, pag. 118. Il vocabolo ῥήμματα è stato assai bene interpretato dal Cozza, che pel primo ha fatto rilevare il vero significato della parola, con la quale ci viene indicata una fortezza di primaria importanza posta su un monte presso Messina, ed oggi ridotta ad un villaggio di pochi abitanti. Non so perchè poi (pag. 116) attribuisca l'avvenimento, di cui si parla in questa memoria, al 964, mentre la data greca in questo luogo non può corrispondere che al 965 per essere il fatto accaduto nei mesi tra Gennaio ed Agosto, o propriamente in Maggio, come si ha dall'istessa Cronaca greca (pagg. 46 e 78). Credo che ciò si debba attribuire ad una svista, perchè in una delle sue *Lettere Calabresi* (Fascicolo I, Lettera XXI, p. 53), dove ha riportato e tradotto il testo greco, vien assegnato all'avvenimento l'anno 965. — Il vocabolo κουθνησία, a cui dai vari editori di questo passo si dà il senso di *strage*, non si trova registrato nei Glossari dell'epoca Bizantina del Ducange e del Sophocles. L'origine e la forma del vocabolo è molto dubbia, ed il Prof. Holl di Tubinga, da me interpellato, propenderebbe a leggere βουθνησία in luogo di κουθνησία: ed in tal caso il vocabolo rivestirebbe una forma greca. Noi crediamo però che non sia necessaria una tale correzione al Codice, ma veramente sotto la forma in cui viene data dal ms. sia esistita almeno nel linguaggio bizantino degl'Italo-Greci.

L'anno 6473 del computo greco corrisponde al 965 dell'era volgare. Ed appunto in tal anno si legge presso gli Storici greci ed arabi, che fu distrutto l'esercito di Manuele Patricio mandato in soccorso di Rametta dall'Imperatore Niceforo Foca; e poco dopo cadde nelle mani dei saraceni anche Rametta, ultimo rifugio dei cristiani di Sicilia[1]. Che questa *memoria* sia scritta da Nilo, apparisce dai caratteri al tutto simili a quelli del Codice precedente, e molto più da quel che segue la detta *memoria*, in cui lo Scrittore del Volume dichiara il proprio nome, ed il genere di vita che aveva abbracciato, colle parole: καὶ χειρὶ Νεϛολχ μοναχοῦ. ἐγράφει ἡ τοῦ ἁγίου Δωροθέου πτύξ ⁘

Dove è a notare che il calligrafo, sempre premuroso di occultarsi in qualche modo, ha voluto segnare il suo nome, non già adoprando le lettere dell'alfabeto secondo il valore che comunemente hanno; ma in conformità ad un sistema detto *Criptografico*, che consiste nell'inversione, dietro determinate norme, delle lettere dell'alfabeto, od in altre guise, come può vedersi nei trattati di Paleografia greca. Si vede che lo Scrittore ha segnato in tal modo il suo nome, o per umiltà, o per occultare agli occhi dei più la provenienza della notizia ch'egli ci fornisce; perocchè siffatto modo di scrivere era noto a pochi. Un tal uso vediamo adoperato in quelle note di Codici, dove vengono riportate notizie, che si amavano non venissero a cognizione del pubblico, o di persone interessate a farle scomparire[2].

Riguardo al terzo Codice B. β. I non si ha una testimo-

---

[1] Vedi M. Amari *Storia dei Musulmani in Sicilia.* Firenze, 1854-72. Vol. II, p. 259 e segg.

[2] Di tal genere ci sembra essere la memoria redatta in caratteri arcani, che si trova alla fine d'un insigne Codice, già appartenuto al Monastero del Patirio presso Rossano, e che ora si trova nella Biblioteca Vaticana *(Vat. gr. 2050).* La memoria è riportata per intiero, tradotta coi caratteri comuni, dal Montfaucon *Palaeographia graeca.* Parisiis, 1708, p. 287; ed indi, secondo lo stile del Codice, dal Battifol *op. cit.*, p. 154, e precedentemente nel *Römische Quartalschrift*, t. II, 1888, pp. 39-40.

nianza diretta sullo Scrittore di esso: ed i tre Versi [1], posti in fine al Ms. dall'amanuense, nulla ci dicono nè riguardo al nome del calligrafo nè al tempo in cui esso fu scritto. Però se si osserva anche superficialmente il Codice, si rimane subito convinti che lo Scrittore di questo è il medesimo dei due precedenti. Difatti, oltre una rassomiglianza perfettissima nella grandezza del Codice e nel modo di distribuire a colonne la scrittura, e nel numero delle linee e negli spazi fra loro, ed in simili altre cose che subito risaltano a chi ha conoscenza degli antichi manoscritti, si ha un'identica grafia, anche nelle cose di minor conto, coi Codici B. α. XIX e B. α. XX. Per cui sembra non possa ingenerarsi alcun legittimo dubbio sullo Scrittore del terzo Codice.

* * *

Ma non fa d'uopo che tanto insistiamo su questa perfetta rassomiglianza, chè altre ragioni vi sono, non di minor peso, che ci costringono a ritenerlo per opera dell'istesso Nilo.

Noi sappiamo dal P. Rocchi [2] che tanto il presente Codice quanto i due precedenti formavano per lo innanzi un unico Codice, che poi dall'Abbate Cozza-Luzi vennero divisi in tre; e, rilegati separatamente, ebbero ciascuno una propria

[1] I versi sono i seguenti, e si trovano descritti al foglio 71 v°, 1ª colonna:

Τῷ συντελεστῇ τῶν ἀρχομένων ἔργων· ⁘
Λόγων τε καὶ πράξεων τῶν θεοφίλων: ⁘
Χριστῷ τῷ θεῷ δόξα· τιμὴ καὶ κράτος: ⁘

Sono stati riprodotti dal Rocchi *Codices Cryptenses*, p. 138, e da Cozza-Luzi nelle *Lettere Calabresi* (Lettera XXXI). Nelle loro edizioni manca la parola δόξα del terzo verso.

[2] *Codices Cryptenses* etc., p. 100, nelle *Animadversiones* «Codicem hunc (B. α. XIX), aliosque duos (B. α. XX.–B. β. I) postea describendos, qui priusquam los. Cozza ab. in tres apte dividi et singulum externis pellibus inauratis obtegi iussisset unum volumen conficiebant». — La legatura dei tre codici è fatta in pelle di Russia, con borchie di ottone negli angoli del taglio, e con fermagli parimenti di ottone. Nel piatto esterno anteriore, dentro uno scudo con impressioni in oro, vi si legge la scritta: ΑΥΤΟΓΡΑΦΟΝ ΤΟΥ ΟΣ. ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΝΕΙΛΟΥ ΤΟΥ ΝΕΟΥ: e nel piatto posteriore vi è impresso lo stemma del Monastero col monogramma tradizionale di S. Nilo, Ν̊.

numerazione distinta, senza però che ci venisse indicato l'ordine con cui si trovavano prima ricuciti fra loro. Il motivo che ha spinto l'Abbate Cozza a dare questa nuova forma al Codice originale pare sia stato l'aver egli creduto che originariamente formassero tre Codici distinti, e che fossero stati in epoca più tarda per maggior comodo riuniti in uno.

Ma se i tre Codici si esaminano alquanto accuratamente, nasce una convinzione tutta opposta. Infatti è abbastanza noto che nei codici, anche custoditi nei fogli di risguardo da buona legatura, e molto più in quelli che ne avessero patito difetto, rimangono bene spesso nei fogli primo ed ultimo del codice non lievi traccie dell'attrito e dell'uso che se ne sia fatto; talmentechè questi due fogli, se non soggiacciono a danni anche più gravi, in genere restano alquanto insudiciati e cosparsi di appunti e di memorie, più che qualunque altro foglio del codice; e ci testimoniano bene spesso l'uso che in vari secoli di essi si sia fatto. Ora se si riflette che di questi Codici soltanto il primo foglio del Codice B. β. I, e non già l'ultimo, risente dell'attrito e dell'uso fatto anche nei secoli più prossimi al calligrafo; mentre in senso inverso vediamo che è accaduto al Codice B. α. XIX; dobbiamo concludere, che B. β. I formava il principio del Codice, e B. α. XIX ne formava la fine. Nel Codice B. α. XX non abbiamo traccia di insudiciamento nè in principio nè in fine; per cui anche da ciò si può argomentare che esso dovesse trovarsi in mezzo ad ambedue.

Che la cosa vada così ce lo confermano direttamente i vari Cataloghi dei secoli passati, e principalmente la descrizione che del contenuto di questi Codici ne fa l'Abbate Nicola Olivieri [1], vissuto ai tempi del Piacentini. Da essi [2]

[1] Per le notizie che riguardano questo dotto Monaco, contemporaneo al Piacentini, si veda, Rocchi *De Coenobio* etc., p. 175 e segg.

[2] Oltre il Manoscritto Z. δ. XXXIII dell'Olivieri, vedi anche i Mss. Z. δ. XIII e Z. δ. XVI. Si veda pure il Catalogo di Luca Felice scritto nel 1575, che ora si trova alla Biblioteca Vaticana nella Sezione *Pii II*, n. 52, nel Codice indicato con la duplice lettera KK.

risulta che queste tre parti formavano un sol volume nell'ordine inverso segnato nel Catalogo del P. Rocchi. E la prima parte era costituita dal Codice B. β. I, la seconda dal Codice B. α. XX, e l'ultima dal Cod. B. α. XIX.

*
* *

Ma se ciò può sembrare non sufficiente alla piena dimostrazione che si tratti di un sol Codice, e non già di tre, ci resta a portare un'altra prova, che mentre da una parte serve per confermare ineluttabilmente l'asserto precedente, dall'altra fa emergere una nuova particolarità di questi preziosi Codici.

Si sa che gli antichi raramente numerassero ad uno ad uno i fogli di un dato codice, secondo un sistema che in epoche posteriori è stato generalmente adottato; ma si contentavano semplicemente di numerare progressivamente, per mezzo delle lettere dell'alfabeto, i quaderni che li formavano; in modo che bene spesso da questi numeri riusciamo a determinare con sicurezza il numero dei fogli o dei quaderni perduti, o ricuciti fuori di posto in taluni dei mss. non arrivati nella loro integrità primitiva. Ora questa numerazione con lettere dell'alfabeto greco si riscontra che è stata applicata dall'amanuense anche a questi tre Mss., e vi si nota in ciascun quaderno il numero di ordine che esso tiene rispetto agli altri. Disgraziatamente l'ultima rilegatura dei Codici, causa il taglio eseguito per pareggiare i fogli, ci ha fatto perdere quasi tutta la numerazione appostavi ai quaderni dal calligrafo: però dal poco che vi è rimasto noi possiamo con certezza rintracciare e l'ordine che questi quaderni e Codici avevano fra loro, e la forma originale che ebbero dal calligrafo.

Nel Ms. B. β. I, dato nel Catalogo, come ultimo Ms. si conservano ancora ben visibili alcuni numeri antichi. Foglio 41, quaderno 6° vi è la lettera $\overline{\text{ϛ}}$; fogl. 57, quad. 8°, lettera $\overline{\text{H}}$; fogl. 65, quad. 9°, lettera $\overline{\Theta}$.

Nel Codice B. α. XX resta soltanto il numero ΙΕ, che oggi forma il quaderno 6°; mentre nel Cod. B. α. XIX abbiamo chiaramente a foglio 25, quad. 4° la segnatura ΚΑ. Se noi riuniamo i tre Codici nell'ordine già detto, troviamo che l'ordine dei quaderni risulta chiaramente esser stato quello appunto che più sopra abbiamo dimostrato. Difatti il Ms. B. β. I, che formava la prima parte del Volume nella forma originale, e che consta di quaderni 9, ci dà nelle lettere rimaste soltanto i numeri ς pel quad. 6°, Η pel quad. 8°, e Θ nel 9°. Il numero ΙΕ poi del Codice B. α. XX nello stato attuale del Ms. e nella supposizione che fin dall'origine formasse un Codice distinto dagli altri due, non avrebbe alcun significato; ma ben lo trova, se riteniamo l'unicità del Ms. e l'ordine delle varie parti nel modo che abbiamo indicato colla testimonianza dell'Olivieri. Infatti se ai 6 quaderni del B. α. XX, presupponiamo i 9 del B. β. I, troveremo che l'indicazione ΙΕ corrisponde esattamente; ed in questa forma soltanto trova la sua spiegazione, e non in altra, perocchè realmente formava il 15° quaderno del Ms. originale.

Così anche pel Codice B. α. XIX noi abbiamo al quaderno 4° la segnatura ΚΑ. Se si aggiungono ai 17 quaderni dei due Codici B. β. I e B. α. XX, i quattro di questo Codice, abbiamo che realmente il quaderno 4° formava il 21° (ora f. 25) dell'intero Manoscritto: e per conseguenza che questo Manoscritto teneva originariamente la forma e la disposizione che aveva avanti l'attuale divisione in tre Codici distinti. All'errore di crederli tre Codici distinti ha indotto la forma del Ms. originario diviso in tre sezioni ben distinte, e questa e non altra pare sia stata causa dell'inganno. Di Codici distinti in varie sezioni se ne riscontrano parecchi: ma tal sistema di compilazione pare non abbia finora attirata l'attenzione dei Paleografi. o non sia stata da essi sufficientemente avvertita [1].

[1] Vari Codici di provenienza da Grottaferrata, dell'epoca dei tre Codici Niliani, sono divisi in varie sezioni; e di tal genere è il bellissimo Codice B. α. IV.

*
* *

Questa dimostrazione, su cui abbiamo voluto insistere alquanto, ci conduce ad un'altra constatazione di grande importanza; che mentre da un lato dimostra anche per un altro capo l'unicità del Codice, ci dà modo di rilevare il vero valore dei cinque Versi acrostici posti in fine del Codice B. α. XIX.

Noi sappiamo che gli antichi amanuensi avevano l'abitudine d'indicarci talvolta insieme ad altre particolarità di grande importanza, il loro nome, la data ed il luogo dove veniva compito il loro scritto. E tale memoria veniva consegnata in fine del Ms., sia in prosa più comunemente, od in versi dai calligrafi di maggiore abilità: ed in ciò si conducevano in vario modo, secondo lo scopo che si prefiggevano. Ora se noi prendiamo in esame i tre Codici, troviamo che nè il Codice B. β. I (tranne tre Versi di chiusa), nè il Codice B. α. XX, hanno in fine alcuna cosa relativa all'amanuense, ma soltanto il Cod. B. α. XIX (che formava l'ultima parte del Ms. originale) nei cinque Versi finali, benchè dati sotto forma deprecativa; dobbiamo concludere, se non vogliamo dire che in ciò lo Scrittore abbia del tutto trascurato la consuetudine dei calligrafi, che il ΝΕΙΛΟΥ che si ricava dalle lettere iniziali di questi cinque Versi non è cosa fortuita, ma sibbene voluta dal calligrafo: benchè abbia creduto più opportuno relegare il proprio nome soltanto nelle iniziali dei Versi, senza poi ripeterlo nel contesto, come si osserva praticato da altri calligrafi. E parrebbe che anche in ciò abbia voluto seguire gl'Innografi, ai quali lo Scrittore, come abbiamo detto sopra, si è attenuto nella struttura dei Versi.

Ed a condursi in tal modo non mancherebbe una plausibile ragione, se si considera che avendo già in altra parte del Codice indicato il proprio nome, nonchè l'epoca in cui si trovava a descriverlo; non era così necessario ch'egli

v'insistesse una seconda volta: e poteva quindi benissimo prendersi la libertà di adoperare una forma di componimento che, non ammettendo un numero nè maggiore nè minore di cinque Versi, lo costringesse a trascurare uno degli elementi che componevano il suo nome; chè sarebbe riuscito ugualmente intelligibile alle persone istruite: tanto più che in altra parte del Codice ce lo aveva dato in tutta la sua integrità. Onde il preferire ch'egli fa l'*epsilon* allo *jota* più adatto a rappresentarci la pronuncia di allora, pare non induca più alcuna difficoltà sull'autenticità del suo nome, salvo che tale preferenza non si voglia attribuire ad una certa premura che ha il calligrafo di nascondere in qualche modo il suo nome, come ha fatto nell'altra parte del Codice; dove, mentre la *nota* viene descritta con le lettere secondo il valore usuale, quando si trovò a porre il suo nome Νείλου, e soltanto in questo, si è servito della Criptografia.

Da quanto siamo andati finora esponendo chiaro apparisce, che i Codici furono descritti nel sec. X e precisamente nell'anno 965; e che lo Scrittore di tutti e tre è un *Nilo*, come si ricava dal nome appostovi in due Codici, e dalla rassomiglianza che il terzo ha coi due precedenti, e molto più dalla dimostrazione che in origine formavano un solo Codice, descritti dal medesimo amanuense. Anzi, sotto questo aspetto i nostri Mss. assumono un carettere speciale: ed è, che mentre in altri, se hanno il nome del calligrafo, lo è quasi generalmente per una sola volta, od in un sol luogo; i nostri Codici invece, riguardati nella loro forma originaria, lo hanno per due volte, ed in due luoghi distinti. Sicchè, anche sotto un tal riguardo, ci pare che nella scienza Paleografica acquistino un valore speciale, che ci è dato assai di rado di riscontrare in altri Codici.

II.

Che poi il Nilo di questi Codici sia S. Nilo di Rossano e fondatore del Monastero di Grottaferrata, pare non debba più mettersi in dubbio, stante le molte e gravi ragioni, che ci costringono a ritenerlo pel calligrafo dei detti Codici.

E primieramente, è certo che qui non si tratta di un Omonimo, chè di questi, benchè ne siano molti esistiti in vari secoli, pure non ve ne ha alcuno fra i calligrafi che si conoscano, fuori del nostro Santo, che possa avere un giusto titolo per essere riconosciuto scrittore di questi Codici. Non può essere un Nilo delle regioni orientali; chè la pergamena, ed il modo di scrivere, nonchè gli ornamenti come sono condotti, per tacere di altre particolarità, che noteremo appresso, ci rivelano nel Calligrafo uno scrittore che non si può menomamente ricercare in Oriente, ma sibbene nell'Italia meridionale, in quell'epoca uno dei migliori centri di coltura greca[1].

Ed a ciò siamo anche costretti dalla nota storica che abbiamo veduto di sopra, certamente scritta in luogo prossimo all'avvenimento cui si accenna. Ora, questo luogo non poteva essere l'Oriente, troppo distante dalla località nominata; non la Sicilia, perocchè i Cristiani dispersi e raminghi in cerca di salvamento, non potevano certo attendere a simili lavori. E sappiamo anche che, quanti in Sicilia in quei tristi secoli della dominazione Saracena bramavano abbracciare la vita monastica, erano costretti ad emigrare nella vicina Calabria per soddisfare alle loro aspirazioni[2]. Non

[1] Sulla Paleografia italo-greca dà preziose indicazioni il Battifol nella sua opera *L'Abbaye de Rossano*, ecc. Però non pare che tutte le sue conclusioni possano accettarsi senza un nuovo esame, per essersi lo studio dell'autore ristretto soltanto ad una parte, benchè notevole, di codici italo-greci: e poi sembra che abbia dato troppo importanza all'influenza longobarda.

[2] L'accorrere nei secoli X e XI di numerosi Siciliani nella vicina Calabria per quivi abbracciare la vita monastica è attribuita dal Minasi *S. Nilo di*

resta altro che cercarlo nella prossima Calabria, legata alla Sicilia cristiana, e da comunanza di rito e di lingua, e dal trovarsi quivi la sede del Governatore Bizantino di quelle Provincie meridionali.

Che lo Scrittore sia di queste regioni si ricava anche dall'esattezza con cui ci è data la notizia, benchè con parche parole, ed in modo che sembra notata nel momento appunto in cui questa arrivava in tutta la drammaticità delle circostanze, e produceva la più triste e terribile impressione. E che la notizia rivesta questo carattere di attualità e di prossimità al luogo dell'avvenimento apparisce e dalla brevità ed esattezza con cui ci viene data, e precipuamente dal trovarsi inserita nel corpo del Codice, e di seguito ai testi che vi vengono descritti, benchè distinto da essi dalla forma dei caratteri e da segni di demarcazione: chè altrimenti, con ogni probabilità la notizia sarebbe stata data od in altro luogo o nei margini dei fogli.

Ora, se interroghiamo la Storia della Paleografia Greca, fra i Calligrafi Italo-Greci vissuti nel sec. X, non si riscontra altri che abbia portato un tal nome, fuori del nostro Nilo[1]; e di lui soltanto come calligrafo ed uomo di grande

---

Calabria, monaco basiliano nel decimo secolo, con annotazioni storiche. Napoli, 1892, pagg. 126 alla «*fama della santità di quei non pochi venerandi monaci che dimoravano nei monasteri calabresi, come pure perchè trovavano in questa nostra regione una fede più viva ed un maggior fervore religioso*». Ma ammettendo pure che in molti casi sia come vuole il dotto scrittore, il più delle volte si deve confessare che ciò sia avvenuto per l'incursione e la presenza dei Saraceni in Sicilia, certo non tanto benevoli verso i Cristiani e molto meno verso i Monaci, che mantenevano alto il prestigio e l'influenza di una religione da essi avversata. Per averne una conferma, che non ammetta dubbio, basta il trascorrere le biografie di Santi Siciliani di quell'epoca (poche invero quelle pervenute sino a noi), per convincersi che la ragione principale, se non unica, di questa emigrazione era una necessità proveniente dalla presenza degl'infedeli. Si vedano tra le altre le vite di S. Leoluca (Bollando, Vol. I di Marzo, pp. 96-102), e dei SS. Sabba e Macario Giuniori (Cozza-Luzi *Historia et laudes SS. Sabae et Macarii Iuniorum e Sicilia.* Romae, 1893).

[1] Il più noto calligrafo di nome Nilo, dopo il nostro Santo, è Nilo, XI Abbate di Grottaferrata, vissuto verso la fine del sec. XI ed al principio del XII

fama parlano lungamente le istorie contemporanee; per cui sembra che ragionevolmente non si debbano ad altri attribuire che a Lui i Codici in discorso.

*
* *

Ma non sono soltanto queste le ragioni che ci spingono a riconoscere nel Nilo di questi Mss. il nostro Santo; v' hanno altresì ragioni ben più gravi che dànno una certezza indiscutibile a quanto abbiamo già detto.

La vita di S. Nilo, scritta con quell'amore ed accuratezza, che tutti vi riconoscono, dal suo discepolo S. Bartolomeo [1], è quella che sopra ogni altro ci fornisce i migliori dati su tal punto. Quivi questo Santo nel descriverci le occupazioni di S. Nilo, sia nel tempo che menava vita cenobitica, come nel periodo della sua vita eremitica, non manca di farci rilevare più di una volta e l'abilità del suo Santo Maestro nella calligrafia, e quanta parte del suo tempo abbia speso nel fare trascrizioni di Opere.

La prima indicazione di tal genere è quella che ci vien fornita dalla vita, quando si parla del periodo di 40 giorni, ch' Egli passò nel Monastero di S. Nazario [2], dove prese l'a-

---

(vedi Rocchi *De Coenobio*, etc. pag. 24). Al sec. XI appartiene Nilo scrittore della vita di S. Filareto (Bollando, 6 Aprile). Gli altri calligrafi di questo nome tanto Orientali che Italo-Greci sono quasi tutti posteriori ai nominati.

[1] L'importanza di questa biografia è fatta rilevare dal Lénormant *La Grande Grèce*. Paris, 1881, vol. I, p. 361); dallo Schlumberger *L'épopée byzantine à la fin du X siècle*. Paris, 1896, vol. I, pagg. 456-457. 462-463; vedi anche il Vol. II; e da altri scrittori ancora.

[2] Migne *P. S. G.* CXX, col. 24 e segg. — Non si hanno sicure notizie sulla località di questo monastero. Agresta *Vita del Protopatriarca S. Basilio Magno* (Messina 1881), pag. 366, da cui hanno in seguito ricopiato tutti gli altri, vuole che fosse quello che si rese molto noto col nome di S. Filareto, sito nelle vicinanze di Seminara. Ma a questa sentenza contraddice con gravi ragioni il Minasi (*S. Nilo di Calabria*, op. cit. p. 282 e segg.), il quale crede che si trovasse ai confini della Calabria settentrionale o nella prossima Lucania, oggi Basilicata. Noi siamo d'opinione che il Minasi abbia fatto fare alla questione un passo notevole verso la sua soluzione, e nuove ricerche e nuovi studii porterebbero certamente a determinare con maggiore precisione la loca-

bito monastico per essergli stato rifiutato nei Monasteri della regione Mercuriana [1], causa le proibizioni e le minaccie del Governatore di Rossano. Quivi dopo di averci S. Bartolomeo descritto le aspre penitenze, cui S. Nilo si era voluto assoggettare, soggiunge che il resto del tempo che gli sopravanzava dagli atti della comunità e dai suoi esercizi speciali di pietà, lo occupava nel trascrivere elegantemente Codici; privandosi anche a questo fine del necessario riposo, con lo scopo di lasciare in tal modo una memoria della sua gratitudine al Monastero che l'ospitava. « Neque enim desidia abstinentiae pondus levabat, aut multo somno otium transigebat; *sed totum diem in pulchre scribendo conterebat,* ut monasterio manuum suarum monumentum relinqueret, neque quod otiosus panem manducaret condemnaretur » [2].

lità del monastero di S. Nazario, sita senza dubbio, come ben dimostra il Minasi, in regione dipendente non dai Greci Bizantini, ma sibbene dai Longobardi. Il che viene confermato più direttamente e dalla notizia (non rilevata dal Minasi) che in seguito ci dà la Vita (Migne, vol. cit. col. 32 in nota) col dire che il Monastero si trovava in territorio di giurisdizione di un principe che aveva il titolo di *conte*, che certamente non poteva essere un bizantino (*erat regulus quidam, quem comitem vocant in regionibus illis*, ecc.), e dalle parole del Συναξάριον che si recita nella festa del Santo, con le quali veniamo edotti che S. Nilo si fe' monaco nelle regioni dei Principi: ἀπελθὼν γέγονε μοναχὸς ἐν τοῖς μέρεσι τῶν πριγκιπίων· ἐν τῇ μονῇ τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος ναζαρίου· e poco appresso: ἐπιμείνας οὖν ἐν τῇ προειρημένῃ μονῇ χρόνον ἐφ' ἱκανόν, ἀπάρας τῶν πριγκιπίων, ἐν τῇ πατρίδι γίνεται (B. β. II, f. 175); usando in tal caso un vocabolo che certamente non può applicarsi a governatori bizantini, od a regioni dipendenti da questi, ma soltanto ai confinanti Longobardi che ai loro Duchi davano comunemente il titolo di *Principi:* e di questi, pare, ve ne fossero in quelle contrade più di uno anche di quelli di grado inferiore, causa in buona parte anche le novelle conquiste che nell'epoca di S. Nilo aveano fatto i Longobardi nelle terre dell'Italia bizantina.

[1] Migne, vol. cit. col. 24. Sulla regione Mercuriana in Calabria le migliori indicazioni ce l'ha regalate finora il Minasi nel libro *S. Nilo di Rossano*, pag. 266 e segg.

[2] Al testo originale della Vita manca un buon tratto per la perdita di due fogli del Codice B. β. II, che ne contiene il testo. Sinora le ricerche eseguite pel ritrovamento del testo perduto sono rimaste infruttuose, ad eccezione di pochi periodi potuti acquisire al testo primitivo; e purtroppo le due copie della Vita, eseguite nel sec. XVI sono lacunose, oltre che in altri luoghi, principalmente in questa parte così interessante per i fatti cui si accenna. Il Sirleto ci ha

Non mancano però altri passi che ci rappresentino S. Nilo qual valente Calligrafo; ma il più notevole di tutti è quello, dove, parlandosi delle occupazioni del Santo nel tempo della sua vita eremitica, passa S. Bartolomeo a raccontarci come parte della giornata era dedicata all'esercizio della calligrafia[1]: e ci descrive, con poche parole sì, ma con mirabile chiarezza e precisione le qualità peculiari della scrittura adoperata da S. Nilo; in modo che rimaniamo edotti, e con certezza possiamo riconoscere da questi dati, di quali forme era dotata la scrittura del nostro Santo.

Ci si dice dunque in questo passo della vita, che *dallo spuntare del giorno* (e ciò per un periodo di molti anni) *sino all'ora 3ª* del giorno *scriveva con celerità, adoperando una scrittura sua particolare, formata da lettere minute e spesse fra loro:* ἀπὸ πρωὶ ἕως τῆς τρίτης ὀξέως ἐκαλλιγράφει, λεπτῷ καὶ πυκνῷ χρώμενος ἰδιοχείρῳ[2]. Ora se noi esaminiamo attentamente tutti questi contrassegni, così ben determinati da S. Bartolomeo, troveremo che non solo corrispondono alla grafia dei tre Codici in discorso, ma che non possono applicarsi ad altri mss. sinora esplorati dai Paleografi. Ed in essi difatto noi vediamo che le lettere sono minute, sottili e compatte, come ce le descrive S. Bartolomeo; e che, seb-

---

conservato però nella sua versione latina questa parte della Vita: ciò che mostra che all'epoca sua (sec. XVI) il Codice B. β. II di Grottaferrata che pare certo sia il testo, di cui il Sirleto si servì per la traduzione, era ancora integro. La versione del Sirleto è stata per intero pubblicata dal Martène *Veterum scriptorum et monumentorum... amplissima collectio.* Tomus VI. Parisiis MDCCXXIX, pp. 887-956), e nella parte che manca all'edizione del Cariofilo viene riprodotta in nota dal Bollando, e quindi dal Migne (vol. cit. col. 31-32).

[1] Era tanta la povertà che praticava S. Nilo nell'eremo, che perfino gli mancava un comodo calamaio che gli servisse nelle sue continue trascrizioni; e dovette formarselo con un pezzo di legno spalmato all'intorno di cera: Κλίνη αὐτῷ οὐχ ὑπῆρχεν, οὔτε θρονίον, οὐ κιβώτιον ἢ γλωσσόκομον, ἢ βαλάντιον, οὐδὲ πήρα, ἀλλ' οὐδὲ μέλανος δοχεῖον σχολάζοντι ἐν τῷ γράφειν· κηρὸν δὲ πήξας ἐπὶ τῷ ξύλῳ, δι' αὐτοῦ τῶν τοσούτων βιβλίων τὸ πλῆθος ἐκαλλιγράφησε. Migne *P. S. G.* CXX, col. 45.

[2] Migne *P.S.G.* CXX, col. 41. I testi della Vita riportati nel presente Articolo sono stati diligentemente confrontati sul Cod. B. β. II. Abbiamo seguita la lezione che nei confronti ci è sembrata più conforme al vero.

bene si accostino alquanto alle forme dei caratteri adoperati presso gl'Italo-Greci nel sec. X, pure nella grandezza delle lettere e nel modo di formarle hanno un'impronta tutta loro particolare, che si diparte dal modo comune di scrivere delle altre scuole calligrafiche. Anzi, ciò che è più notevole, e fatto risaltare con speciali espressioni dal Biografo, si è che mentre comunemente si vedono i Codici di quell'epoca scritti con caratteri alquanto grandi e ben marcati, difficilmente s'incontrano altri manoscritti più antichi o contemporanei a questi nostri, che adoperino una scrittura così minuta, sottile e compatta, quale vediamo in questi Codici di Nilo.

*
* *

Non mancheremo però di notare che nell'esame di questi Codici risalta facilmente una certa ineguaglianza di caratteri, che talvolta si osserva fra i diversi fogli dei Codici; e si vedono le lettere in gran parte di forma inclinata più di quel che non comporti l'uso dell'epoca. Ciò ci conferma a dover ritenere che i Codici non possono appartenere a calligrafo che scrivesse con molta ponderazione ed esattezza, ma sibbene a chi per lungo uso esercitato in ogni genere di calligrafia, avesse l'abitudine di scrivere con molta celerità. E che tale abitudine avesse S. Nilo apparisce da quel che segue al passo surriferito, in cui ci vien detto che aveva acquistata tale facilità e prestezza nello scrivere, che riusciva nello spazio di poche ore, cioè dallo spuntare del giorno sino all'ora di terza, a riempire per ciascun giorno un intiero quaderno di lettere minute e compatte: καὶ τετράδιον πληρῶν καθ' ἑκάστην [1].

Ed apprendiamo inoltre dalla vita che in altra occasione

---

[1] Non deve recare meraviglia quanto racconta il Biografo circa l'abilità acquistata da S. Nilo nello scrivere con sorprendente celerità: non sarebbe egli stato nè il solo, nè il primo in questa prerogativa, mentre di altri calligrafi dell'antichità si raccontano cose alquanto simili, come si può vedere nel Gardthausen *Griechische Palaeographie*. Leipzig, 1879, pag. 307-308.

per soddisfare all'ingiuste esigenze di un tale [1], che voleva dal Santo la restituzione di tre νομίσματα, dati in elemosina coll'approvazione di S. Nilo ai poveri, in soli 12 giorni condusse a termine tre Salteri, che gli costarono molta pazienza e perseveranza, come ci avverte espressamente il Biografo [2]: ὁ δὲ ὅσιος πατὴρ ἡμῶν Νεῖλος ὑποστρέψας ἐν τῷ σπηλαίῳ αὐτοῦ,

---

[1] Migne, vol. cit., col. 49-52.

[2] Il Tougard *Note sur la transcription des Manuscrits Grecs au Couvent de Grottaferrata* pubblicata nell'*Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France.* Paris 1874, pag. 441-446, dice sul riguardo che, *les mots de notre texte « avec grande patience et constance » supposent que notre Saint s'appliqua à l'ouvrage avec plus d'ardeur que de coutume. Il semble néanmoins qu'il eut pu achever un psautier en quatre jours, car il copiait chaque jour une feuille in 4º, et, de son écriture fine et serrée, il est vraisemblable qu'il aurait pu renfermer tout le psautier en 32 pages, puisqu'il n'en occupe aujourd'hui que 64 dans un petit in 8º.* Siamo pienamente d'accordo col chiño scrittore nel ritenere che S. Nilo *s'appliqua à l'ouvrage avec plus d'ardeur que de coutume,* non già però su quanto dice riguardo al formato ed al numero dei fogli di ogni Salterio. Dalla Vita apprendiamo soltanto che il Santo ὀξέως ἐκαλλιγράφει... τετράδιον πληρῶν καθ' ἑκάστην: ma nessuna altra cosa vi si soggiunge che ci faccia rilevare il formato di questi quaderni, che il Tougard, senza recare una qualsiasi testimonianza, vorrebbe fossero in 4º: ciò che a nostro giudizio renderebbe un poco inverosimile l'asserzione del Biografo, stantechè 16 pagine di tal formato non era possibile venissero terminate nello spazio che va dall'albeggiare sino all'ora 3ª di giorno, per quanta abilità si voglia concedere al calligrafo, molto più se si pensi quanto maggiori esigenze abbia la calligrafia greca sopra la latina. E molto meno, ci sembra, si può stabilire il numero dei fogli del Salterio, che egli vorrebbe non oltrepassassero per ciascuno di essi le pagine 32 (forse voleva dire fogli 32), basandosi sul fatto che S. Nilo era uso di terminare ogni giorno un quaderno intero: perocchè in quest'occasione essendosi applicato al lavoro con maggior ardore del solito, è verisimile che, oltre il tempo che va ἀπὸ πρωῒ ἕως τῆς τρίτης, v'impiegasse anche parte notevole del resto della giornata, altrimenti S. Bartolomeo non avrebbe notato il καθεσθεὶς ἐν ὑπομονῇ καὶ καρτερίᾳ πολλῇ: e quindi la necessità per noi di dover ritenere che egli abbia potuto condurre a termine più di un quaderno al giorno, se vogliamo servirci come di termine di confronto quel che egli era solito ottenere nei giorni ordinari. — E poi per potere con qualche esattezza determinare il numero dei fogli ci occorrerebbe conoscere, oltre il formato, la grandezza dei caratteri quivi adoperati, che, per essere i tre Salteri destinati al commercio, avranno probabilmente assunto forme più grandi e più eleganti di quelle che il Santo era solito adoperare nelle sue trascrizioni: non senza certamente l'accompagno di ornati ed altre siffatte cose che non si trascurano dai buoni calligrafi in lavori di tal genere. E tutto ciò sembra che abbia potuto giustamente richiedere che ogni Salterio si distendesse oltre i

καὶ καθεσθεὶς ἐν ὑπομονῇ καὶ καρτερίᾳ πολλῇ, ἐντὸς ὀλίγων ἡμερῶν τρία ψαλτήρια γεγραφώς· τότε γὰρ λέγεται πεπληρωκέναι ἓν ἕκαστον ἐξ αὐτῶν διὰ τεσσάρων ἡμερῶν· ἐλύθη τοῦ χρέους τοῦ διὰ τὴν ἐντολὴν τοῦ Χριστοῦ [1].

La correttezza inoltre del dettato che si osserva in questi Codici a preferenza di molti altri Italo-Greci dell'epoca [2], è pure un indizio da non dispregiarsi: e ci fa riconoscere nello Scrittore dei medesimi un uomo molto esercitato nelle Lettere, qual era appunto S. Nilo. Che se talvolta s'incontra qualche lieve errore ortografico, ciò si deve piuttosto attribuire alla fretta, con cui sono stati scritti, che ad altra causa: perocchè, come abbiamo veduto, S. Nilo scriveva con molta celerità; e questa certamente non poteva permettergli che fosse sì accurato che non gli sfuggisse alcun errore: ciò che riesciva difficile ad evitare anche ai più diligenti.

Di più la bontà dei testi descritti nei nostri Codici, è un argomento in favore dell'autenticità dei medesimi. Sap-

---

4 quaderni voluti dal Tougard. Se poi aggiungiamo che i tre Salteri avranno dovuto contenere, per l'esigenza della liturgia greca, anche il testo dei 9 Cantici dell'Antico e Nuovo Testamento, nonchè qualche altro testo liturgico più in uso, che vanno sempre uniti ai Salteri greci, vedremo con quanta ragione non dobbiamo limitarci al computo del Tougard; e quindi rileveremo anche quanto ragionevolmente S. Bartolomeo dica che a S. Nilo la trascrizione di questi Salteri costò molta fatica e perseveranza a fine di poterli condurre a termine in un periodo di pochi giorni, ἐντὸς ὀλίγων ἡμερῶν.

[1] Migne *P. S. G.* CXX, col. 52. – Nel testo del Cod. B. β. II, f. 44, mancano le parole ἓν ἕκαστον, che sembra siano state aggiunte dal Cariofilo per rendere più perspicuo il senso. Il Sirleto traduce: «intra paucos dies tria psalteria describens, tunc enim dicitur ex his aliquos (?) perfecisse per quatuor dies». Non essendo stato possibile riscontrare tutto il passo sugli altri due Codici del secolo XVI, che hanno il testo della Vita, ci asteniamo da ogni deduzione.

[2] Ci sembra alquanto esagerato l'elogio che fa il Montfaucon (*Palaeographia graeca*, pag. 112), dei Codici Greci scritti nell'Italia meridionale, basandosi sui manoscritti raccolti dal Menniti nella Biblioteca di S. Basilio in Roma; i quali, si sa, furono trascelti tra i molti che ancora sussistevano nei Monasteri Basiliani d'Italia e raccolti in Roma per servire alla coltura dei Monaci che dovevano essere istruiti nel Collegio di S. Basilio: e di questi Codici soltanto, che potè a suo bell'agio studiare il Montfaucon, fu redatto il Catalogo, che ora, unitamente ai predetti Codici, si trova nella Biblioteca Vaticana. Cfr. Battifol *L'Abbaye de Rossano*, pag. 43, e Rocchi *De Coenobio*, pag. 155.

piamo quanto fosse la diligenza e premura degli antichi Monaci, e quanto quella dei più celebrati Istitutori di Comunità o di nuove Congregazioni monastiche perchè le trascrizioni dei manoscritti riescissero quanto mai fedeli ed esatte; e che bene spesso per questo lavoro s'imprendevano lunghi viaggi per andare in cerca di testi più antichi e più reputati. Per non esser prolissi, ci basti ricordare la severità che a questo riguardo S. Teodoro Studita voleva si usasse verso i calligrafi, che per loro negligenza fossero caduti anche in semplici falli di ortografia [1]. Tale diligenza e premura non si può negare che adoperasse S. Nilo nelle sue trascrizioni, dimodochè non mancava talora d'intraprendere lunghi e difficili viaggi a fine di provvedersi di libri necessari ai suoi studi e lavori. E di uno di tali viaggi, fatti a questo scopo, parla S. Bartolomeo allorquando, dovendo discorrere di una forte tentazione avuta da S. Nilo, e dei mezzi ch'Egli adoperò per liberarsene, ci dice che questa gli sopravvenne dopo il viaggio fatto in Roma dalla lontana Calabria a scopo di divoto pellegrinaggio, e per cercare alcuni libri che gli occorrevano: ποτὲ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἀπελθὼν λόγῳ προσευχῆς καὶ ἀνερευνήσεως βιβλίων τινῶν [2].

Alla bontà dei Testi si aggiunga il vedere in questi tre Mss. dichiarati più d'una volta, e fatti risaltare con note marginali, o con segni d'indicazione, i punti di maggior rilievo che s'incontrano negli Autori di cui si riportano gli scritti, perchè rimaniamo maggiormente persuasi che qui si tratti non di altro Nilo che del nostro. Apprendiamo infatti dalla Vita, che qualora s'incontrasse o in una sentenza o in un detto, o strofa d'Inni sacri, che potessero conferire al profitto spirituale dei suoi monaci, non solo li notava e mostrava ad essi; ma, come avverte espressamente S. Bartolomeo, quale preziosa eredità li distribuiva fra di loro, se-

[1] Migne *P. S. G.* XCIX, col. 1740.
[2] Migne *P. S. G.* CXX, col. 48.

condo il bisogno di ciascuno, ordinando che li mandassero a memoria a proprio giovamento: πολλάκις γὰρ εἴ που ηὕρισκε χρῆσιν ἢ γνώμην, εἴτε τροπάριον ἐκ τῶν κανόνων, κατόρθωσιν ἤθους διδάσκοντα, προσκαλούμενος τοὺς ἀδελφούς, ὥσπερ τινὰ κλῆρον διεδίδου αὐτοῖς τοῦ ἀποστηθίζειν αὐτά· τοῖς μὲν ἰσχύουσι τὰ ὑψηλά, τοῖς δὲ ἀφελεστέροις τὰ ἐλαφρά· καὶ ἑκάστῳ πρὸς τὸ πάθος ᾧ ἐπλεονεκτεῖτο, καὶ τὸ ἔμπλαστρον τοῦ μαθήματος ἐπετίθει [1].

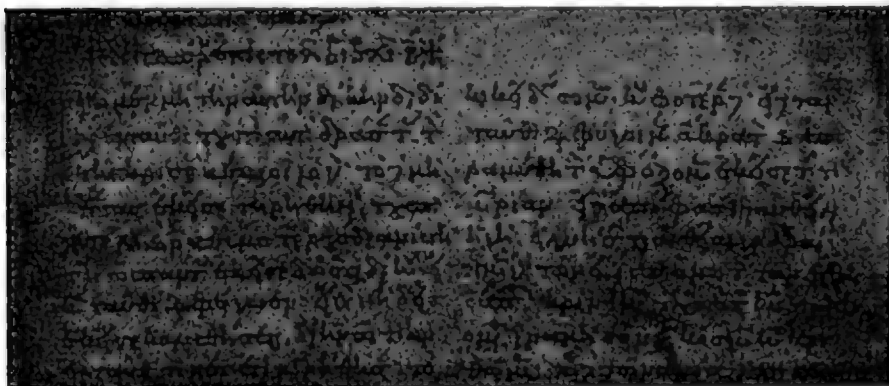
*
* *

La rassomiglianza poi che passa fra i mss. dei discepoli con quelli del loro Maestro è per noi un nuovo argomento che in modo particolare depone in favore dell'autenticità dei Codici attribuiti alla penna di S. Nilo. Si legge nella Vita del Santo che questi non solo si adoperava a formare dei suoi discepoli, uomini insigni nella pratica di ogni virtù monastica, ma per di più li istruiva egli stesso nelle arti e scienze sacre, ed anche in quelle profane che potessero conferire al conseguimento della perfezione monastica: ed era così esperto ed abile, da riuscire, come ci dice espressamente il suo biografo, a formare da *idioti degl'insigni teologi, e da conduttori di bestie, dottori di uomini:* τοὺς βαρβάρους εἰργάζετο θεολόγους, καὶ τοὺς ποτὲ κτηνοτρόφους, ἀνθρώπων διδασκάλους [2]. — Fra le cose perciò, onde conseguir pure tali risultati, che più dovevano attirare l'attenzione e le premure del Santo, dobbiamo ammettere che fosse l'esercizio della calligrafia, compresa tra gli ἐργόχειρα propri ai Monaci, e tanto necessaria in quei tempi per essere questo l'unico mezzo di divulgare le Opere, e di fornirsi di libri. Benchè non abbiamo che un sol passo della Vita, che direttamente riguardi un tal punto, pure da quel che qui sopra abbiamo riportato, come da altre notizie che si hanno in-

---

[1] Migne, vol. c., col. 141.
[2] Migne, *ibid.*

torno ai discepoli del Santo, dobbiamo ritenere che fosse tutta speciale la cura di S. Nilo perchè i suoi Monaci riuscissero anche valenti calligrafi, e si esercitassero in un'arte in cui Egli era così eccellente; e per l'importanza che allora aveva, si riteneva come una delle principali occupazioni monastiche.



N. 2. — Codice Criptoferratense B. α. I, scritto da Paolo Monaco nell'a. 985, f. 64.

Dell'Abbate Paolo, uno dei suoi più antichi discepoli, e poscia suo immediato successore nel governo dell'Abbazia, conserviamo il prezioso ms. delle *Epistole* di S. Isidoro Pelusiota, B. α. I [1] (vedi figura N. 2), che egli ci attesta di aver scritto nell'anno 985 per ordine di S. Nilo: εὐχαῖς τῷ ἐπιτρέψαντι πατρὶ κυρίῳ Νείλῳ [2].

---

[1] Rocchi *Codices Cryptenses*, pp. 55-56. Altri Codici certamente scritti da Paolo sono il Codice Angelico gr. 41 nei fogli 2 v°-55, e due fogli del Cod. lat. Vallic. D. 43, appartenenti ad un commentario greco dell'Epistole Paoline. Pare che a lui si possa attribuire, almeno in parte, il ms. del Museo Britannico add. 18,231; e non i Codici Vaticani 1809, 2119, come vorrebbe il Rocchi (*De Coenobio*, pp. 11 e 277).

[2] L'intiera sottoscrizione è riportata dal Piacentini *Epitome*, p. 54; dal Rocchi *Codices Cryptenses*, p. 56; e dal Prof. Capo nella sua dissertazione sulle *Epistole Isidoriane* nella Rivista *Studi italiani di filologia classica*, anno IX. — La data 986 comunemente assegnata al Codice B. α. I va corretta in quella del 985, per essere stato il Codice scritto nel mese di Novembre del

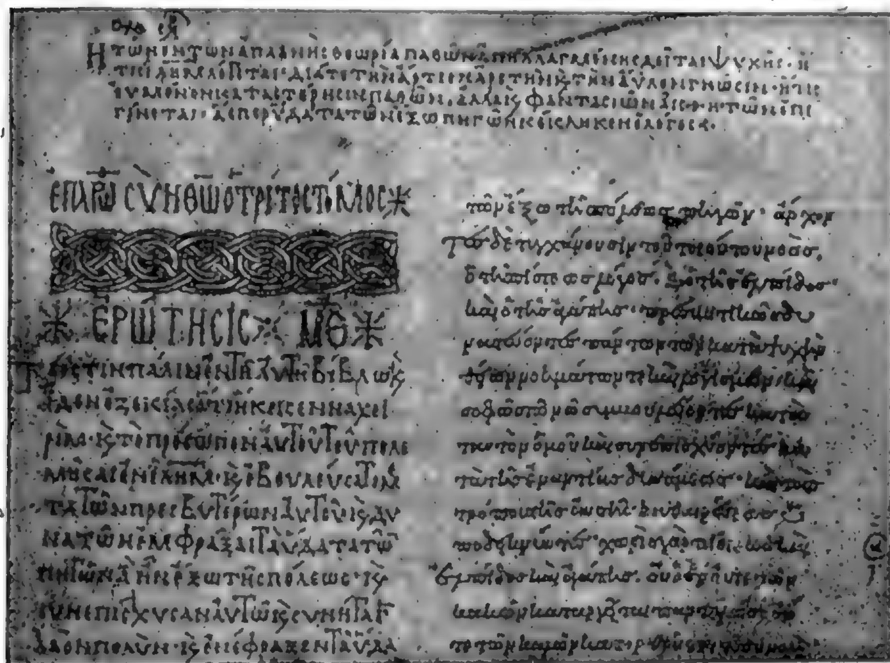
Altro discepolo del Santo che si sia distinto nella calligrafia è Neofito, che si meritò l'appellativo di *calligrafo* per l'eccellenza a cui era arrivato nell'esercizio di quest'arte. A lui viene attribuito, ma senza fondamento, oltre varî mss., anche il Codice B. α. IV [1], uno dei più belli della Scuola di S. Nilo (vedi figura N. 3).

6494. — Non si sa perchè il Gardthausen l'attribuisca ora (op. cit., p. 335) all'anno 986, ed altrove (p. 345) all'anno 985; ciò che ha fatto per la data anche a riguardo del Cod. B. α. IV (pp. 333 e 345).

Il Codice di Paolo è formato da due parti, distinte ciascuna da numerazione speciale appostavi dal calligrafo. La prima parte numera quaderni H, e va dal foglio 1 al 65, e non 64, per essere stato reciso dal calligrafo l'ultimo foglio agrafo del quaderno H̄. La seconda ha quaderni da Ā a ΙϚ̄, e va dal foglio 64 al 191. È da avvertire però che non sono due Codici distinti, rilegati in un sol volume, come potrebbe apparire a prima vista, ma un sol Codice, che ha dovuto subire una doppia numerazione distinta, per non avere Paolo potuto ritrovare un altro esemplare, che contenesse le 400 Epistole mancanti al suo archetipo, e che formavano l'ultima parte del 1° libro delle *Epistole Isidoriane*. La speranza di poterle un giorno rinvenire, e così inserirle nella sua copia, persuase Paolo ad adoperare distinta numerazione nei quaderni del ms., affinchè l'aggiunta alla prima parte di altri quaderni successivi all'8°, che contenessero le altre 400 *Lettere*, non gli alterasse la numerazione dovuta apporre ai quaderni che contenevano le altre Epistole del 2° libro. E che la cosa vada nel modo, come abbiamo indicato, ce lo conferma la nota marginale apposta a foglio 63 r° dopo l'Epistola 600, dove è scritto per mano di Paolo: ζήτει ἐπιστολὰς υ'. Vi è da notare che il carattere dei fogli 6 r°–8 r° presenta la scrittura di altra mano, certamente dell'istessa Scuola, ed è degna di nota, perchè differisce alquanto dai tipi comuni dei caratteri della Scuola, e ci presenta un nuovo tipo di scrittura che dev'essere tenuta da conto, perchè può essere molto utile per riconoscere la provenienza di Codici che abbiano una tale forma di caratteri. Abbiamo voluto accennare a tali cose per non essere state sufficientemente trattate nel *Codices Cryptenses*. — Il Piacentini *Epitome*, pp. 53-55 parla a lungo del Codice di Paolo, e riproduce in facsimile parte della Epistola ϡοθ' (Migne *P. S. G.* LXXVIII, lib. IV, Epist. 33, col. 1085).

[1] Cfr. Rocchi *Codices*, pp. 59-62, e *De Coenobio*, pp. 11, 247, ed altrove. La data della memoria storica del Cod. B. α. IV va assegnata al 991 e non al 992, per essere stata scritta coll'indicazione del mese di Novembre. Il Codice, di fogli 210 in tutto, contiene buona parte delle Opere di S. Massimo; e, come sopra abbiamo accennato (p. 17, in nota), è diviso in tre sezioni ben distinte: la 1ª termina a f. 59 con un quinterno; la 2ª che forma la parte più bella e preziosa del Codice, va sino al foglio 185, dopo il quale mancano due fogli agrafi recisi dal calligrafo e che appartenevano al quaderno ΚΓ̄; la 3ª è costituita da due quaderni, da un duerno, ed infine da un terno, cui è stato tagliato l'ultimo foglio. Dell'antica numerazione sui quaderni fatta dal calligrafo, rimane integra

Di S. Bartolomeo, certamente il più illustre discepolo di S. Nilo, e verso del quale questo Santo ebbe le sue più tenere sollecitudini, perchè più di ogni altro corrispondeva



N. 3. — Codice Criptoferratense B. α. IV, attribuito a Neofito Calligrafo, f. 111.

quella della 1ª sezione; della 2ª è visibile appena qualche numero, e della 3ª non vi rimane più traccia, in grazia dell'ultima legatura subita dal Codice.

Si ritiene comunemente che il Codice sia stato scritto per mano di Neofito Calligrafo. Il primo a dare una tale indicazione è stato il Montfaucon nella sua *Palaeographia Graeca* a p. 104 (*Neophytus scripsit cod. operum S. Maximi in Monasterio Crypta-Ferratensi, ubi nunc extat, anno 992*): ed a lui hanno tenuto dietro il Gardthausen, il Rocchi, e quanti altri hanno dovuto parlare di questo Ms. Ma pare che l'attribuzione non possa sostenersi, perchè non v'è alcun documento che la confermi, o la faccia credere verisimile: anzi, la memoria storica che si trova in detto Codice, e dalla quale si è voluto tirare la conclusione che il calligrafo del Codice dovesse essere Neofito, perchè questi soltanto è fregiato dell'appellativo di *calligrafo*, ci dimostra che ad altri, anzi che a questo discepolo di S. Nilo, si deve attribuire il codice. Dice infatti la memoria scritta nel 1º foglio del codice (vedine la riproduzione al n. 4): Ἔτει ͵ϛφ' ἰνδ. ε' λουκᾶς ἡγούμενος μονῆς τῆς λεγομένης τοῦ ἁγίου πατρὸς Ζαχαρίου εἰς τὸ μερκούριον· μηνὶ νοεμβρίῳ εἰκάδι α' νοσήσας χρόνον δεκαμήνιον, κεκοίμηται ἡμέρα σαββάτῳ

ai suoi insegnamenti, si legge che dietro l'esempio del suo Maestro, da cui certamente aveva imparato l'arte calligrafica, e, come ci fa intendere il Συναξάριον che si legge per

---

καὶ κέχωσται ἐν τῷ νάρθηκι τοῦ ἁγίου ἀγγέλου ἐν τῷ λεγομένῳ Βαλλελουκίῳ· σὺν βαρνάβα τῷ ἡγουμένῳ καὶ νεοφύτῳ τῷ καλιγράφῳ· καὶ θεογνώστῳ τῷ πολυμαθῆ· καὶ ναυκρατίῳ ἀνδρία καὶ μαρκιανῷ τοῖς ἀδελφοῖς : ὁ λεθεὶς καὶ τὴν βίβλον ἔγραψε ταύτην ⁘ Ed esaminando anche superficialmente tutto il contesto si rimane convinti che non a Neofito si può attribuire il ms., ma a chi, per ragione di sintassi, si deve riferire il ὁ λεχθείς. Ora questi non può essere che il più vicino al detto vocabolo, o colui del quale principalmente si occupa la detta memoria storica: e nell'uno e nell'altro caso avremo due nomi ben differenti da quello di Neofito. Ed allora l'uno potrebbe essere Luca fratello del B. Fantino, e del quale nella biografia di S. Nilo si dà un notevole elogio (Migne, vol. cit., col. 57), e cui sembra consacrata la presente memoria; e l'altro, che forse sarà il vero calligrafo, oltre che dalla notizia storica, anche del Codice, non sarebbe Marciano, che tiene l'ultimo luogo fra i nomi segnati dal calligrafo, ma un *ignoto*, che non ha potuto indicarci il proprio nome in una *memoria* che non riguardava se non i Monaci defunti in Vallelucio, o seppolliti nella chiesa monastica di S. Angelo; e quindi, nella speranza che un giorno, (forse a suo credere non molto lontano), avrebbe avuto comune sepoltura coi sopraddetti monaci, in detta *memoria* ha lasciato in bianco uno spazio tra μαρκιανῷ e τοῖς ἀδελφοῖς sufficiente perchè altri v' inserisse il nome del calligrafo. Chi poi di questi due, se Luca abbate o l'ignoto, ai quali ragionevolmente si può attribuire il Codice, ne debba essere lo scrittore, non è facile poter decidere. Lo scrittore del ms. Z. δ. XXXIII (l'Olivieri), e l'autore dell'Inventario del Monastero fatto nel 1727 (che si trova aggiunto al ms. Z. δ. XXIX) vogliono che sia Luca: mentre sembra che altri, forse il Falasca, ha creduto che fosse Marciano, come si ricava da quel che ha scritto sul 1° foglio del Codice: ✠✠ μαρκιανὸς ὁ ἱερομόναχος ὃς κεκοίμηται ἐν τῷ λεγομένῳ βάλλε λούκιω τὴν β (manca il resto; probabilmente doveva contenere la chiusa della memoria storica: ίβλον ἔγραψε ταύτην). Il Piacentini però propende a ritenere Luca per calligrafo del Codice (*Epitome*, p. 46). Contuttociò non si può con certezza escludere del tutto la presenza della mano di un calligrafo di gran valore, qual era Neofito: stantechè presentando il codice scrittura di mani differenti, non sarebbe inverosimile che la sezione del Codice che va dal f. 60 al f. 185, e che presenta una calligrafia condotta con gusto e finitezza insuperabile, fosse scritta da Neofito, che per la sua rara abilità, ad esclusione di ogni altro discepolo di S. Nilo, ebbe il distintivo di *calligrafo*. Il resto poi, che forma la 1ª e 3ª sezione del Codice, potrebbe essere scritto da Luca o dall'ignoto calligrafo, purchè non si voglia riconoscere nella 3ª sezione una mano differente da quella della 1ª, innanzi alla quale in un foglio posto a rovescio, che forse si trovava alla fine del Codice, si rinviene la *memoria* che sopra abbiamo riportata; la quale, e qui vogliamo espressamente notare, ci dà soltanto la data approssimativa o quasi contemporanea ante quam il Codice è stato scritto. La *memoria* è stata pubblicata dal Montfaucon *Palaeographia Graeca*, pag. 45; dal Rocchi *Codices Cryptenses*, pag. 62; e dal Battifol *L'Abbaye de Rossano*, p. 156-157.

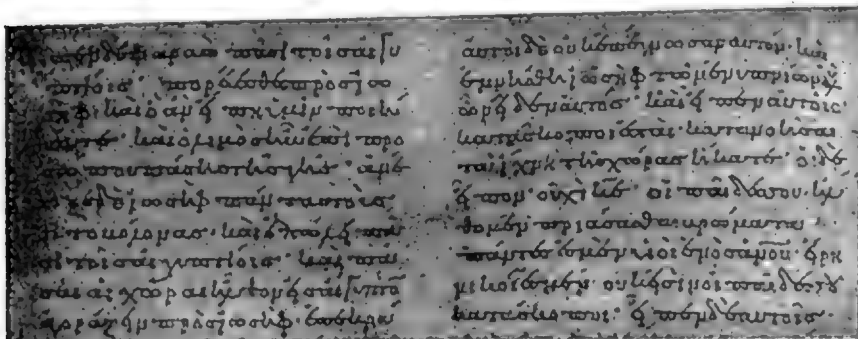
la festa di S. Bartolomeo, per esortazione di S. Nilo [1], si occupava indefessamente nella trascrizione dei libri; e questi erano da lui scritti con sì bella calligrafia e con tanta cor-

N. 4. — Sottoscrizione e memoria storica del Cod. Criptoferrat. B. α. IV, dell'a. 991.

[1] Εὐφυέστατα γράφει βίβλους, παρ' αὐτοῦ (cioè Νείλου) προτραπείς (Cod. B. β. III' f. 140). E nel Λόγος σμικρότατος (tuttora inedito) in onore di S. Bartolomeo, composto da Giovanni Rossanese nel principio del sec. XIII per ordine di Pancrazio Proposito, si legge che S. Bartolomeo era γραφεύς τε καὶ ὡραιογράφος, ὡς καὶ ἕως σήμερον καθορῶνται, τὰ χρυσόγραφα τούτου γράμματα· ἐν εὐαγγελίοις τε καὶ τριωδίοις μηναίοις τε καὶ τοῖς ἄλλοις· ὑπήκοός γε τῷ πατρί, ὡς αὐτῷ τῷ θεῷ· καὶ τοῖς λοιποῖς δὲ πᾶσιν ἁγίοις τοῖς σὺν αὐτῷ· καὶ ταῦτα μέχρις οὗ Νείλωνι τῷ θείῳ συνῆν, γράφων, ἀναγινώσκων, ἀκροώμενος, ἐπιζητῶν λύσεις τῶν ἀπόρων καὶ ἀναγκαιοτάτων... (Cod. B. β. III, f. 106). E poco appresso ritorna sull'argomento con soggiungere (f. 114): καὶ ναὸν ἀνεγεῖραι τῆς ὑπερδεδοξασμένης καὶ πανασπίλου θεοτόκου προέθετο· ὃν καὶ ἀνήγειρεν, ὡς ὁρᾶται, περικαλλῆ καὶ τερπνότατον εἰκόσι σεπταῖς καὶ σκεύεσιν ἱεροῖς· καὶ πέπλοις πολυτίμοις ἅμα καὶ τερπνοτάτοις καὶ ἱκανοῖς· βίβλοις δὲ θειοτάταις μάλλιστα (forse κάλλιστα) καὶ ἰδιοχείρως αὐτοῦ γεγραμμέναις ἱκαναῖς· καὶ πάντων ἁρμοδίων πλήρης (leggi πλήρη). Cfr. Sciommari *Note ed osservazioni istoriche spettanti all'insigne Badia di Grotta-Ferrata, ed alla Vita, che si prepone, di S. BARTOLOMEO, IV Abate, tradotta e raccolta da un antico Codice Greco.* Roma 1728, p. 17.

Dei Codici scritti da S. Bartolomeo, e che nel sec. XIII ancora si conservavano e si ammiravano nel nostro Monastero (καὶ ἕως σήμερον καθορῶνται), sino ad ora non si è potuto determinare alcuno, fra i Mss. superstiti qui in Grottaferrata ed altrove, che con certezza si debba attribuire alla mano di S. Bartolomeo. Il Toscani prima, e poi il Cozza ed il Rocchi (Cfr. Rocchi *Codices Cryptenses*, p. 21, e *De Coenobio*, p. 18) hanno creduto che il Cod. A. β. V del 1024 sia stato trascritto da S. Bartolomeo, appoggiati su argomenti che dànno all'opinione una certa probabilità e nulla più. Il Card. Mai, ingannato dal nome e dalla bellezza della grafia, ha attribuito al nostro S. Bartolomeo il Cod. Vaticano greco 2021 (non 1997) scritto nel 1105 da un altro Monaco omonimo vissuto quasi un secolo dopo il nostro. (Cfr. Mai *Nova Patrum Bibliotheca*, Romae 1853, t. VI, parte 2ª, p. 526, e t. VIII, parte III, p. 13; vedi anche

rettezza, che neppure i più accurati ed istruiti in tali cose, trovavano alcuna cosa per quanto minima da poter criticare: σὺν τούτοις καὶ ταῖς χερσὶ κοπιῶν, καὶ ἀδιαλείπτως πονούμενος· ἔγραφε γὰρ ὁ θαυμάσιος καὶ εἰς κάλλος, εἰ καὶ συγγράφων ἦν,



N. 5. — Codice Criptoferratense A. γ. I, della Scuola di S. Nilo. f. 35 r°.

καὶ οὕτως ἄμεμπτα, ὡς μηδεμίαν λαβὴν διδόναι τοῖς περὶ ταῦτα κομψοῖς [1]. – Ben altri discepoli ed altresì valenti hanno emerso in quest'arte, ma per brevità ci asteniamo dal menzionarli [2].

al t. VIII la prefazione dell'abb. Cozza-Luzi, p. XVI, dove si emenda la svista del Card. Mai). E da questo stesso calligrafo è stato pure trascritto un altro Cod. Vaticano greco n° 1992. Chi sia il calligrafo di questi due Codici, e qual parte abbia avuto nella storia monastica di Calabria, forse non mancherà occasione di doverne parlare.

[1] Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Βαρθολομαίου τοῦ νέου τῆς Κρυπτοφέρρης. Migne *P. S. G.* CXXVII, col. 493. Questa Vita è stata scritta da Luca, VII abbate di Grottaferrata, e fu per la prima volta edita dal Possin *Thesaurus asceticus sive syntagma opusculorum octodecim a Graecis olim Patribus de re ascetica scriptorum.* Parisiis, 1684; e poi dal Card. Mai *Nova Patrum Bibliotheca,* t. VI, parte II, pp. 514-530. Non spetta al nostro Santo l' Ἐγκώμιον εἰς τὸν ὅσιον πατέρα ἡμῶν Βαρθολομαῖον, come ha creduto il Mai, che l'ha pubblicato appresso alla detta Vita di S. Bartolomeo, ma ad un altro Santo Calabrese dell'istesso nome, fiorito alla fine del sec. XI e principio del XII, rimasto parimente assai celebre per la fondazione dei Monasteri del Patiro presso Rossano e di S. Salvatore di Messina: e ciò viene confermato e dalla mancanza del titolo τοῦ νέου che in tutti i testi riferentisi al nostro Santo si trova applicato al medesimo, e dall'essere il Codice Vatic. gr. 1989, che ne contiene il testo, stato scritto in Calabria ed appartenuto a Monasteri di quella regione; e molto più dal contenuto dell' Ἐγκώμιον, che non può riguardare che S. Bartolomeo del Patiro, ad elogio del quale quivi si nota, tra le altre cose, il soprannome che ebbe di *padre* dai contemporanei, ἡ τοῦ πατρὸς προσηγορία.

[2] Per le notizie relative agli altri discepoli di S. Nilo, dei quali rimangono

Però la notizia più diretta, che si abbia, circa la premura che S. Nilo adoperava per istruire i suoi discepoli nella calligrafia, in cui il più delle volte gli toccava di guidare la mano d'inesperti e rozzi discepoli anche nelle forme più rudimentali dei caratteri, ci viene fornita dalla Vita, in un passo messo *per incidens*, quando racconta il Biografo il fatto di chi messosi alla sua sequela, dopo alquanto tempo se ne partì, stanco della vita penitente e mortificata che gli toccava menare insieme col Santo. Ci si dice che nel tempo che stette col Santo giunse ad imparare perfettamente la difficile arte della calligrafia, che gli veniva insegnata da S. Nilo stesso: καὶ διακαρτερήσας μετὰ τοῦ ὁσίου πατρὸς οὐ μήκιστον χρόνον, καὶ μαθὼν παρ' αὐτοῦ τὴν τῆς καλλιγραφίας δυσδιόρθωτον τέχνην [1].

*
* *

Quindi dopo tutto ciò non recherà nessuna meraviglia se i moderni Paleografi abbiano confessato trovarsi tanta e tale rassomiglianza fra i caratteri dei Codici di S. Nilo e quelli dei suoi discepoli, da sembrare a prima vista opera di un istesso amanuense ciò che appartiene a più, se certe lievi differenze, e molto più le note apposte dagli stessi calligrafi non ci rendessero persuasi del contrario. E questa rassomiglianza non si restringe soltanto nello stile dei caratteri, ma bene spesso anche si ha nel formato dei Codici, nella qualità della carta pergamena, nel distribuire lo scritto a doppia colonna, ed in altre siffatte cose, di cui solo l'occhio, esercitato lungamente nell'esame degli antichi mss., può essere buon giudice.

Ora, risultando dall'esame istituito sui Codici della scuola di S. Nilo, che i tre Mss. in discorso presentano sugli altri

---

monumenti che attestino la loro abilità calligrafica, si veda quanto ha raccolto sul riguardo il P. Rocchi nel *De Coenobio*.

[1] Migne *P. S. G.* CXX, col. 49.

una maggiore antichità; ed inoltre, ravvisandosi in essi una certa originalità di forme di caratteri, che non apparisce negli altri di questa scuola, ci è lecito conchiudere che questi Mss. non possono appartenere ad altro Nilo che non sia il Rossanese, il quale ai suoi discepoli fu guida e maestro in un'*arte,* che da S. Bartolomeo vien detta *difficile ad apprendersi,* δυσδιόρθωτος τέχνη.

Nè potrà dirsi che possa essere un discepolo di S. Nilo che portasse l'istesso nome del suo Santo Maestro; giacchè non pare verosimile che, vivente Lui, ad altri nella sua comunità sia stato imposto un tal nome. E poi dalle varie liste di nomi dei discepoli del Santo che ci forniscono tanto la Vita, come altri documenti sincroni, non si trova mai alcuno designato con tal nome [1]. Se si considera inoltre, che dei Codici scritti dai discepoli, nessuno risale all'anno 965; ed il più antico di questa scuola, dopo quelli del Santo, non va più oltre il 972, mentre gli altri hanno comunemente le date non anteriori al 985 e 991, siamo costretti anche per questa ragione a ritenere che lo Scrittore non può essere un discepolo, ma sibbene l'istesso Santo.

* * *

Nè mancano altri argomenti che giustifichino sempre più l'asserto che sinora abbiamo sostenuto. Ed uno si è la presenza della scrittura dell'Abbate Paolo, che sopra abbiamo nominato. Egli ha descritto la seconda colonna del foglio 62 v°, ed il foglio 63 r°. La scrittura che qui adopera non è certamente così bella e compita quale vediamo nel Cod. B. α. I ed in altri suoi scritti; nè presenta quelle spiccate proprietà di forme che risaltano nella scrittura di Paolo: di modo che hanno fatto sollevare a taluno [2] il dubbio che possa esserne un qualche omonimo. Ma tal dubbio pare non

---

[1] Cfr. Rocchi *De Coenobio,* pag. 11 ed altrove.
[2] Rocchi *Codices Cryptenses,* p. 104.

trovi un ragionevole fondamento, se si consideri che, quando furono descritti questi fogli, Paolo era giovanissimo, e probabilmente da poco iniziato alla vita monastica; e forse S. Nilo stesso che gl'insegnava la calligrafia, gli avrà fatto eseguire in uno dei suoi Mss. le prime prove di quest'arte, che per tali si manifestano questi caratteri, arte in cui in progresso di tempo riuscì tanto eccellente da essere stimato comunemente come uno dei più insigni calligrafi greci che ci abbia dato il sec. X. E se si osserva infatti la tinta dell'inchiostro, si vedrà che in tutto è simile a quella del Codice dell'Epistole Isidoriane (B. α. I); del carattere del quale talvolta si riscontra qualche sembianza, come vi ha scorto il dotto Paleografo Piacentini [1]. Dopo lo scritto vi appose il suo nome con la seguente formola: Μέμνησθε Παύλου ταπεινοῦ μοναχοῦ τοῦ γράψαντος, οἱ ἀναγινώσκοντες διὰ τὸν κύριον· ἀμήν [2].

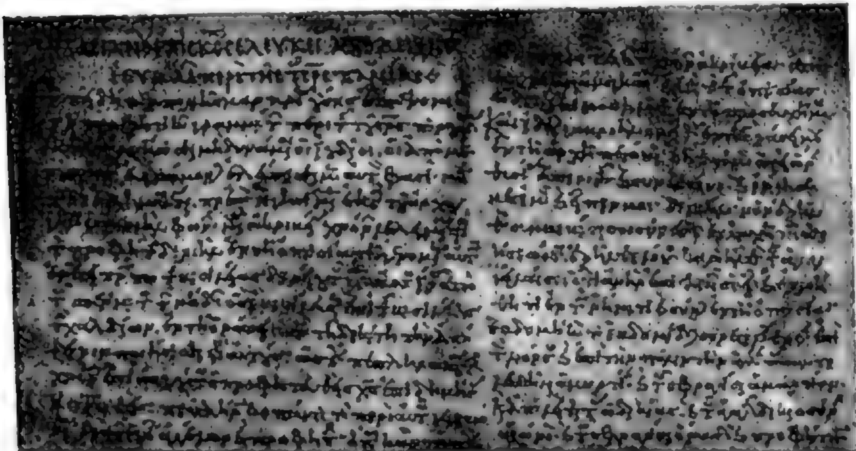
*
* *

Uno dei più importanti risultati dell'epoca moderna riguardo ai sistemi di scrittura, è l'uso e la diffusione sempre maggiore della scrittura abbreviata detta *Stenografia*, che con qualche orgoglio viene stimata un'arte dovuta al progresso dell'epoca moderna. Ed ogni giorno nuovi sistemi, o per dir meglio, nuovi perfezionamenti alle forme stenografiche già in uso, han fatto sì che sia diventata un'arte molto comune e quasi alla portata di tutti. Eppure quest'arte è abbastanza antica, benchè sott'altro nome e sotto altre forme di segni semiografici; e forse non meno apprezzata ed in uso nell'antichità, di quel che sia nell'epoca moderna. Quest'arte aveva nome di *Tachigrafia*, desumendo il vocabolo dalla celerità che si conseguiva nello scrivere; e *tachigrafi* venivano detti quelli che tale scrittura adoperavano.

[1] Piacentini *Epitome* etc., p. 86.

[2] Nel Cod. B. α. I, l'Epigrafe di Paolo comincia con le seguenti parole: Μνήσθητι κύριε ἰησοῦ τῷ γράψαντι παύλῳ....

E questa tachigrafia appunto è quella che ci fornisce un nuovo argomento in favore dell'autenticità dei nostri Codici. Tutti i Paleografi moderni, che si siano occupati della tachigrafia dei codici greci hanno constatato, dai raffronti dei codici delle varie scuole con i codici scritti dalla Scuola di S. Nilo, che vi è nei codici di questa Scuola un si-



N. 6. — Cod. Criptoferratense B. α. XIX, f. 63 v°. Scrittura tachigrafica di S. Nilo.

stema speciale di scrittura tachigrafica [1] che non ha riscontro in codici di altre scuole; e di cui, è sentenza ammessa dai più recenti Paleografi, è inventore e propagatore S. Nilo di Rossano. — Ma di questa scrittura i più antichi esempi e le prime prove si scorgono soltanto in questi tre Codici, i più antichi ed originali della Scuola calligrafica Niliana [2].

[1] Questa scrittura, per distinguerla dall'altra, viene detta comunemente tachigrafia del *sistema italiano*, per essere esclusivamente rappresentata da Codici scritti in Italia; oppure viene detta *di Grottaferrata*, perchè adoperata da S. Nilo fondatore di questo monastero, e dai discepoli di lui. — Duole il non riscontrare neppure un accenno su questa tachigrafia italo-greca nell'erudita opera del Battifol *L'Abbaye de Rossano*, con la quale l'illustre e dotto scrittore ci ha dato sì utili ammaestramenti intorno alle varie fasi ed ai peculiari caratteri della paleografia italo-greca dal sec. X al XV.

[2] Alla fine del Codice B. α. XIX, che, come si è dimostrato, formava l'ultima parte del Codice primitivo secondo la forma datagli dal Calligrafo, si tro-

Quindi anche da questo lato apparisce sempre più che il Nilo dei Codici in discorso non può essere altri che S. Nilo di Rossano, della scrittura del quale, come abbiamo veduto, presentano tutti i caratteri.

Abbiamo detto che è sentenza ammessa dai più recenti Paleografi che S. Nilo sia l'inventore e propagatore del sistema speciale tachigrafico, che si vede adoprato soltanto nei Codici della Scuola Niliana. Ma dobbiamo confessare che

---

vano i fogli descritti con caratteri più minuti che nel resto del Codice ed accompagnati da numerose note tachigrafiche (ff. 83 v°–86 r°): e questa è la parte propriamente tachigrafica di tutto il Codice, perchè nel restante del ms. non vi sono che rari compendi alle finali delle parole. Questi fogli sono quelli che più devono attirare l'attenzione dei Paleografi, perchè ci rappresentano il saggio più antico, che si conosca, della Tachigrafia della Scuola Niliana, o, come più comunemente vien detto, di Grottaferrata, essendo stati descritti circa l'anno 965, cioè 7 anni avanti al famoso Codice tachigrafico di Nonno (*British Museum, add. ms. 18, 231,* scritto nell'a. 972), il più antico della scuola dopo il B. α. XIX. Il P. Rocchi ha creduto di riconoscere la mano dell'abbate Paolo nella scrittura di questi fogli tachigrafici (cfr. *Cod. Cryptenses*, p. 100; e *De Coenobio*, p. 247); forse perchè da questo calligrafo è stata adoperata costantemente nei suoi mss. la tachigrafia. Ma ciò non sarebbe una buona ragione per attribuirlo a Paolo, ed escludere in tal modo la presenza della mano di S. Nilo; perchè si richiederebbe che almeno i caratteri quivi adoperati si accostassero piuttosto a quelli di Paolo che a quelli di S. Nilo: e basta un semplice confronto per convincersi del contrario; massime poi se ciò si faccia sui fogli 62 v° e 63 r° del Cod. B. α. XX, che, come abbiamo visto, appartengono certamente alla mano di Paolo, e descritti nel medesimo periodo dell'a. 965, in cui è stato scritto il Codice originario. Di tale opinione è parimente il dotto paleografo russo Gregorio Zereteli, come ebbe a significarmi a viva voce e per iscritto nell'anno 1901, dopo ripetuti ed accurati esami sui Codici della Scuola Niliana. — Quanto poi al trovarsi la firma del Santo (a basso del foglio 63 r°) immediatamente avanti alla scrittura tachigrafica, ciò non deve recar meraviglia, perchè quivi terminando la sezione ultima del Codice, composta dagli Scritti del B. Marco e del B. Diadoco, ivi la soscrizione trovava il suo posto naturale. Se nel verso del foglio, e così negli altri dell'ultimo quaderno, vi fu aggiunto qualche altro Scritto di minore entità, ciò lo fu per usufruire dei fogli rimasti in bianco, cosa che si vede praticata anche in altri Codici; e perciò probabilmente vi fu adoperata una scrittura più minuta e piena di compendi per tema che i due scritti da inserirvi potessero, coll'adoperare i caratteri nella forma dei fogli precedenti, esigere l'aggiunta di altri fogli oltre quelli disponibili dell'ultimo quaderno. — Si noti che il 2° trattato Τίς συνετὸς καὶ ἀγαπητικὸς ἄνθρωπος, è diviso in 10 capitoli, e non in 5, come ha scritto il Rocchi *Codices Cryptenses*, p. 100; e che probabilmente non fu trascritto per intiero, forse perchè nell'esemplare, adoperato dal Santo, era mutilo.

purtroppo questa sentenza ha trovato un oppositore nel chiarissimo Gardthausen [1], che non ha voluto riconoscere alla Scuola di S. Nilo, e quindi a S. Nilo stesso, un tal merito; non sembrandogli abbastanza giustificata l'opinione per la prima volta emessa dal Lehmann [2], che attribuiva alla Scuola di Grottaferrata lo speciale sistema tachigrafico, che si osserva in codici provenienti da questo monastero; e ciò perchè, a suo dire, non è certo che il Codice *tachigrafico Londinese 18,231* provenga da Grottaferrata, e perchè l'altro Codice, *Vat. Gr. 1809* [3], uno dei più insigni per la tachigrafia, benchè già appartenuto a Grottaferrata, non si sa se veramente ivi sia stato scritto. Ed aggiunge: *al contrario noi possiamo affermare con sicurezza che una parte notevole di questa Biblioteca trasse l'origine dai Monasteri dell'Italia Meridionale* [4].

A tutto ciò che dice il Gardthausen circa la provenienza di codici da Monasteri dell' Italia Meridionale noi sottoscriviamo ben volentieri; anzi aggiungiamo, che non soltanto molti provengono da questi luoghi, ma quelli appunto, su cui cade la discussione, non sono stati scritti affatto a Grottaferrata, ma nell' Italia Meridionale, patria comune ai fondatori e primi abitatori dell'Abbazia di Grottaferrata: e potrei anche indicare, se qui ne fosse il caso, non solo il luogo dove fu fatta la trascrizione di questi Codici, ma eziandio le diverse emigrazioni, cui furono soggetti,

---

[1] V. Gardthausen *Griechische Palaeographie*, pagg. 222-3.

[2] *Correspondenzblatt des K. stenograph. Instituts in Dresden*, 1878, S. 35, e *Die tachygraphischen Abkürzungen der griechischen Handschriften*. Leipzig, 1880.

[3] Questo Codice è stato illustrato da Gitlbauer *Die Ueberreste griechischer Tachygraphie in Codex Vaticanus graecus 1809 (= Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, philos.-histor. Classe, XXVIII e XXXIV)*.

[4] Op. cit. pag. 223: *Im Gegentheil, wir können mit Sicherheit behaupten, dass ein bedeutender Theil dieser Bibliothek aus unteritalischen Klöstern stammte.*

prima che arrivassero a Grottaferrata. Ma con ciò non si può tirare la conclusione che vuole il Gardthausen, che la speciale tachigrafia adoperata in tali Codici, ed i Codici stessi, non appartengano alla Scuola di Grottaferrata: perchè il nodo della questione è, se veramente i Codici che presentano il nuovo sistema tachigrafico, siano stati, o pur no, scritti da quelli che hanno formato o fondato una tale Scuola di Grottaferrata; punto questo ormai fuori di questione dopo gli ultimi lavori pubblicati sulla paleografia greca. E si sa, che essendo la fondazione di Grottaferrata da parte di S. Nilo quella che ha ecclissato tutte le altre fatte dal medesimo Santo, ed avendo in questa, dopo varie peregrinazioni, presa stanza definitiva la Scuola formata dal Santo, era ben giusto che il nome di Grottaferrata dovesse servire ad indicarci, con un nome più noto, la provenienza di una tachigrafia, che è stata di certo formata e propagata esclusivamente da quelli che ne furono i fondatori ed i primi abitatori, e che come in luogo di pace e di stabile dimora ivi perpetuarono le loro nobili tradizioni[1].

*
* *

Ci scuserà ora il chño Gardthausen se facciamo le meraviglie in vedere sostenuta la sua tesi, in epoca più recente, da chi doveva avere l'interesse di discutere maggiormente la questione, e portare una maggiore luce su un punto di tanta importanza per la calligrafia greca in genere, ed in ispecie per l'onore delle gloriose tradizioni di Grottaferrata[2]. E la meraviglia cresce qualora si rifletta che già nel 1889 il chño T. W. Allen in una sua speciale Opera[3] aveva trat-

[1] Nel congedarsi S. Nilo dai suoi discepoli nel monastero di Serperi per avviarsi verso il Tusculano, li confortava dicendo: μὴ λυπεῖθε, ὦ πατέρες καὶ ἀδελφοί· πορεύομαι γὰρ ἑτοιμάσαι τόπον καὶ μοναστήριον, ἔνθα συναγάγω πάντας τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰ διεσκορπισμένα τέκνα μου. Migne, vol. cit., col. 157.

[2] Rocchi *De Coenobio* etc., pag. 247.

[3] T. W. Allen *Notes on Abbreviations in Greek Manuscripts*. Oxford, 1889.

tato nuovamente la questione, e avea decisa in favore della Scuola di Grottaferrata, formata da S. Nilo, la provenienza della nuova tachigrafia di cui parliamo, corroborando il suo lavoro con tali e tante testimonianze da rendere insostenibile l'opinione contraria; tanto più che la lista dei Codici tachigrafici di provenienza da Grottaferrata è stata dall'Allen triplicata, senza che vi sia Codice con tale scrittura, il quale non provenga da questa Scuola [1]. Non so poi quale sia stata la sorpresa dell'Allen, quando quattro anni dopo avrà nei *Commentarii* del P. Rocchi visto non solo messo in dubbio, ma perfino rigettata l'opinione del Lehmann, senza neppur tener conto nè nominare affatto la nuova opera dall'Allen dedicata alla tachigrafia greca, e con la quale a Grottaferrata aveva rivendicato sì bella gloria. Eppure egli si aspettava dai *Prolegomena* ai *Codices Cryptenses* (con tale espressione indica l'opera *De Coenobio*...) [2] una trattazione diffusa ed esauriente sulla Scuola di Grottaferrata, e tale da completare i pochi cenni che il P. Rocchi stesso in più luoghi

---

[1] La lista data dall'Allen potrebbe essere notevolmente accresciuta, eseguendo una più minuziosa ricerca nelle varie biblioteche che custodiscono Codici italo-greci, in ispecie quelli provenienti dalla Scuola calligrafica istituita da S. Nilo. E quindi uno studio minuto ed esauriente sulla tachigrafia italo-greca ancora resta a farsi, nonostante che sul riguardo abbia raccolto un copioso materiale il Prof. Zereteli in una sua Opera, di cui ci toccherà parlare in appresso. Ci auguriamo che qualche volenteroso paleografo si voglia accingere allo studio di un tema, se non molto attraente, certo assai istruttivo, anche per le questioni che vi si connettono della coltura ed influenza esercitata nel resto dell'Occidente dal notevole elemento greco-bizantino dell'Italia meridionale. — E qui ci sembra opportuno aggiungere alla lista dei Codici tachigrafici conosciuti, l'indicazione di qualche altro. Il Codice A. β. V di Grottaferrata, scritto verso il 1024, ha in vari luoghi dei compendi tachigrafici. In maggior numero ne presenta il Cod. Vat. gr. 1657, principalmente negli Σχόλια. Nel Cod. Vat. gr. 2119 (già Basiliano 158), costituito da frammenti di vari Codici, sono in gran parte tachigrafici i fogli 54-61. La scrittura di questi fogli è simile a quella del Cod. Criptoferratense B. α. III. Due fogli poi tachigrafici si trovano nel Codice frammentario Criptoferr. A. δ. XI, ma non appartengono alla tachigrafia del sistema italiano.

[2] T. W. Allen, op. cit., p. 29. — Le ragioni che hanno determinato il P. Rocchi a preferire al titolo di *Prolegomena* quello di *De Coenobio*, ecc., sono indicate nella Prefazione di quel volume.

del Catalogo avea dati nel 1883. Ma la realtà non corrispose all'aspettativa del dotto Paleografo, attenendosi ancora il chmo scrittore, in momenti di tanta importanza per la questione della tachigrafia greca, alla tesi già antiquata del Gardthausen; tesi del resto scusabile, quando non era a suo tempo ancora pubblicato il Catalogo dei Codici di Grottaferrata, che tanta luce ha portato sul riguardo, con la notizia più dettagliata di Codici poco conosciuti; e per essersi in seguito rinvenuti altri Mss. appartenenti alla Scuola di S. Nilo.

Nè contento l'autore dei *Commentarii* di sottoscrivere all'osservazione del Gardthausen, ha voluto aggiungere del suo due ragioni per ribadire la sentenza dell'illustre Paleografo: « nedum, ego ipse addam (tachygraphicam scribendi « rationem Cryptaeferratae ortum habuisse), e discipulis vel « collegis b. Nili, tum quod aetatem coenobii Cryptoferra« tensis multum antecedant, tum eo magis quod illa usum a « nostris non plane constantem obtinuerit, sed a vetustio« ribus exemplis undecumque petitis novitatis studio quo« dam aliquando mutuata sit »[1]. Alla 1ª ragione, cioè che i Codici *aetatem Coenobii Cryptoferratensis multum antecedant,* nulla diciamo di speciale, perchè ci pare che in fondo sia stato riportato con altre parole l'argomento del Gardthausen, cui sopra brevemente abbiamo soddisfatto. Riguardo alla 2ª rispondiamo, che, a parte se sia vero che *illa usum a nostris non plane constantem obtinuerit,* conveniva provare che non *esclusivamente* da S. Nilo e dai suoi discepoli era stata adoperata questa scrittura tachigrafica: e sarebbe bastato un solo esempio in contrario per rovesciare la tesi del Lehmann e dell'Allen. Ma ciò non si è fatto, e senza alcuna dimostrazione in proposito si è semplicemente asserito; mentre sembrava che in una questione di tanta importanza fosse il caso di documentare l'asserzione con ar-

[1] *De Coenobio*, p. 247.

gomenti meritevoli di considerazione. Nè poi si toglierebbe alcun merito a S. Nilo ed alla sua Scuola, anche posto che la loro tachigrafia *a vetustioribus exemplis undecumque petitis novitatis studio quodam aliquando mutuata sit;* perchè, anche ammesso la poco plausibile opinione che dessa sia provenuta da *novitatis studio quodam*, tutto il punto della questione versava sul quesito, se sia vero che la Scuola di S. Nilo si segnali sulle altre anche per un sistema tachigrafico speciale, o che esso sia stato preso ad imprestito dagli antichi, o che sia stato anche in parte formato dall'istessa Scuola.

Reca poi sorpresa come nell'istessa pagina venga chiamata prima fase della Scuola Calligrafica di Grottaferrata quella che ebbe origine da S. Nilo e dai suoi discepoli; e si distende, come egli vuole, dal secolo X (in cui ancora non era fondata l'Abbazia di Grottaferrata) sino a tutto il secolo XI. Non sono forse appunto i Codici di questo periodo che hanno il nuovo sistema tachigrafico, non potuto sinora riscontrare avanti a S. Nilo, od in altre Scuole, non fondate dal Santo?

Ben più potrei addurre su questo riguardo, ma non essendo nostro scopo trattare in questo luogo a fondo una questione, che, da sola, richiederebbe una trattazione ben lunga, ci basti il ricordare che presso i più recenti Paleografi, specialisti in questa materia, è ritenuta l'opinione comune, come uno di quei fatti già acquisiti alla scienza, di cui non sia più lecito il dubitare.

*
* *

E per dimostrare che la cosa vada così, soggiungeremo colla maggiore brevità possibile, alcuni argomenti, che mentre indirettamente ci confermeranno che il sistema speciale tachigrafico è proprio alla Scuola di Grottaferrata; in modo più diretto ci proveranno l'altra parte della questione che S. Nilo ne è stato l'inventore e propagatore.

Nell'esposizione, fatta sopra, circa la rassomiglianza che passa tra la scrittura di S. Nilo e quella dei suoi discepoli, abbiamo visto che di questa rassomiglianza fu causa l'esser stato S. Nilo ai suoi discepoli il maestro e la guida sin dalle prime prove nell'esercizio della calligrafia: e vedemmo qual premura egli adoperasse perchè i suoi discepoli anche in quest'arte riuscissero quanto mai eccellenti. Ora egli è mai possibile, che il sistema tachigrafico che si vede adoperato soltanto da questa Scuola, sia stato introdotto da altri, che non sia S. Nilo, che della Scuola è stato il maestro, e colui che l'ha formata? Se a lui si devono attribuire quelle forme speciali calligrafiche che formano come la tessera di riconoscimento della Scuola, perchè non si dovrà altrettanto dire delle forme tachigrafiche adoperate soltanto da S. Nilo e dai suoi discepoli? Se non si vuole attribuire ad altra Scuola o ad altro Maestro, senza che se ne abbia un giusto titolo, siamo costretti sotto questo punto di vista a riconoscere, di questa speciale tachigrafia, per autore ed inventore S. Nilo di Rossano.

Oltre a ciò un'altra ragione non meno efficace ci porta all'istessa conclusione. S. Bartolomeo ci dice che l'arte calligrafica, che S. Nilo insegnava ai suoi discepoli, era difficile a potersi imparare, δυσδιόρθωτος τέχνη: e pure egli riusciva ad ammaestrarne i discepoli, come ce ne fanno persuasi anche i vari mss. che sono arrivati sino a noi. Ma pare veramente che la calligrafia, ove si restringa ai caratteri che comunemente si adoperano, non debba dirsi così difficile a venir appresa, come vorrebbe S. Bartolomeo; e con un po' di perseveranza anche i meno adatti possono arrivare ad esercitarla con qualche perfezione. Qualche altra cosa quindi vi doveva essere nell'insegnamento che impartiva S. Nilo, perchè dal suo Biografo, tanto circospetto nelle espressioni che adopera, venisse detta δυσδιόρθωτος. E tale certamente apparirà, se alle forme dei caratteri usuali, noi aggiungiamo le *note tachigrafiche,* che pel numero e per la

loro grande varietà non è tanto facile poterle imparare a perfezione; massime se si pensi che il più di queste appena leggermente differiscono fra loro, e per adoperarle con esattezza senza incorrere in errori, si richiede un continuato esercizio ed abilità non comune.

E poi, per negarne a S. Nilo l'invenzione, non abbiamo un minimo appoggio nei documenti che lo riguardano; anzi questi stessi nel rappresentarcelo di quella potenza e versatilità d'ingegno, unite ad una straordinaria attività, quanto di ben pochi altri si legge il simile [1], non solo ci fanno credere possibile un tal fatto, ma quasi certo, posti i vari aggiunti sopra accennati: massime poi che di nessun altro calligrafo dell'antichità si leggono sì mirabili cose riguardo all'esercizio della calligrafia, come di S. Nilo.

*
* *

Questi sono argomenti che per via indiretta ci hanno portato alla conclusione che sosteniamo. Ma è qui opportuno allegare qualche altro che all'asserto sinora sostenuto dia una certezza, che non ammetta alcun legittimo dubbio.

Il Prof. Zereteli, che nella sua Opera sulla *Tachigrafia greca* [2] ci ha dato il Manuale più compiuto su tale materia, ha voluto vedere una buona e decisiva testimonianza in favore della nostra tesi, nelle espressioni λεπτῷ καὶ πυκνῷ ἰδιοχείρῳ, che usa S. Bartolomeo nel descrivere le qualità della scrittura di S. Nilo [3]. Certo pare verosimile, che l'espressione

---

[1] Cfr. la Vita del Santo, Migne vol. cit., col. 20, 21, ed altrove.

[2] Gregorius Zereteli *De Compendiis Scripturae Codicum Graecorum, praecipue Petropolitanorum et Mosquensium anni nota instructorum. Accedunt 30 tabulae.* Petropoli 1896. Molto dobbiamo attenderci dalle pazienti ricerche da vari anni intraprese dal valente paleografo Zereteli sulla Paleografia Greca. Il *De Compendiis* rimane sino ai nostri giorni, anche per riguardo delle numerose ed accurate Tavole (in numero di 30), la migliore e più compiuta trattazione della Tachigrafia Greca, scritta disgraziatamente in una lingua (la russa) accessibile a ben pochi nell'Occidente latino.

[3] Op. cit. p. XX.

λεπτῷ καὶ πυκνῷ, oltre indicarci lo scritto ordinario, possa riferirsi anche alla scrittura abbreviata per mezzo di σημεῖα tachigrafici: ma piuttosto crediamo che tal concetto, anzichè dal λεπτῷ καὶ πυκνῷ, ci possa venir dato dalla parola ἰδιοχείρῳ, che, secondo la propria significazione, indica che la scrittura del Santo era di forme originali e particolari a lui; e tali certamente possono dirsi maggiormente i suoi σημεῖα tachigrafici, più che non le altre forme di scrittura ligata ed unciale usate dal Santo.

Però ci sembra che in altre espressioni del Biografo si debba piuttosto ricercare una testimonianza irrefragabile sulla sua tachigrafia. Abbiamo detto sopra ch'egli scriveva celeremente, traducendo in tal modo i vocaboli ὀξέως ἐκαλλιγράφει, perchè veramente la parola ὀξέως include il concetto della prestezza nello scrivere. Ma se osserviamo più accuratamente tutto il passo: ἀπὸ πρωὶ ἕως τῆς τρίτης ὀξέως ἐκαλλιγράφει, λεπτῷ καὶ πυκνῷ χρώμενος ἰδιοχείρῳ, καὶ τετράδιον πληρῶν καθ' ἑκάστην, troveremo che l'idea della velocità nello scrivere di S. Nilo essendoci fornita sufficientemente dalle espressioni καὶ τετράδιον πληρῶν καθ' ἑκάστην, pare che non vi fosse bisogno che il Biografo quasi ce l'inculcasse più direttamente coll'espressioni ὀξέως ἐκαλλιγράφει: e quindi crediamo che, dando a queste parole un altro senso, cui naturalmente si prestano, noi avremmo meglio raccolto il pensiero del Biografo; il quale indicandoci con talune espressioni la celerità nello scrivere del suo santo Maestro, sino a compire nello spazio di poche ore un intero quaderno, ἀπὸ πρωὶ ἕως τῆς τρίτης.... τετράδιον πληρῶν καθ' ἑκάστην: con altre ci ha voluto da una parte accennare alle forme minute e dense della scrittura del Santo, λεπτῷ καὶ πυκνῷ χρώμενος ἰδιοχείρῳ, e dall'altra una nuova prerogativa degna di nota. E questa non è altra, secondo noi, che la tachigrafia, espressa sotto i vocaboli ὀξέως ἐκαλλιγράφει.

E che possano con maggiore probabilità queste parole avere un tal senso non è difficile il provarlo; stantechè

καλλιγραφέω e molto più καλλιγράφος negli Scrittori Bizantini hanno spesso il significato di γράφω e di γραφεύς, non adoperati bene spesso questi in quell'epoca che per indicare ciò che con altra parola più tecnica vien detto ζωγραφῶ. Nè vi è alcuna difficoltà ad ammettere tal cosa, perocchè nella Vita stessa del Santo l'idea del trascrivere ci viene sempre espressa col vocabolo καλλιγραφέω, all'infuori di una volta in cui il vocabolo γράφω è usato in un senso piuttosto generico: ἐδείκνυον τῷ ἁγίῳ καὶ ψάλλοντι καὶ ἀναγινώσκοντι καὶ γράφοντι [1], ed in un'altra volta soltanto ha chiaramente il senso di trascrivere: γράφων τὴν γνώμην ἐν τμήματι χαρτίου, ἐκρέμνα αὐτῷ ἐπὶ τὸν τράχηλον [2]. Ed in tutti gli altri casi in cui è adoperato questo vocabolo è sempre nel senso di *comporre*, meno che in un passo dove ha il significato di *dipingere* [3]. L' ὀξέως poi in composizione colla parola γράφω ha assunto l'istessa forza che le espressioni εἰς τάχος, ovvero ἐν τάχει, oppure ταχέως γράφειν, e ταχυγραφέω. E difatti l' ὀξυγραφέω vien sempre interpretato per ταχυγραφέω. Quindi nessuna meraviglia che S. Bartolomeo disgiungendo la parola composta, l'abbia adoperata nel senso che ha in composizione; e che l' ὀξέως unito ad ἐκαλλιγράφει, in luogo di ἐγράφει, equivalga all'espressione ὀξυγράφει.

*
* *

Esaurita così la tesi, e, dietro la guida d'una critica severa, messo in chiaro che il Nilo del X secolo, scrittore del pregevolissimo cimelio, onde ci siamo andati finora occupando, non solo è un Nilo d'Italia, ma, e per la forma originale della scrittura, ereditata poi dai suoi discepoli, e per la correttezza e bontà dei testi, e più per tutti quegli altri connotati che noi abbiamo trovati corrispondenti un

[1] Migne, *P. S. G.* CXX, col. 48.
[2] Ivi, col. 141.
[3] Ivi, col. 20: καὶ τῶν λοιπῶν τῶν γεγραμμένων ἐν τῇ αὐτῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ.

per uno a quelli che S. Bartolomeo rilevò dalla scrittura del suo santo Maestro, è appunto S. Nilo di Rossano e non altri, per l'impossibilità che possa esserne autore un qualsiasi omonimo contemporaneo; più non ci rimane che unirci ai più illustri paleografi moderni, specialmente al Lehmann, all'Allen ed al Zereteli; ed unitamente a loro, poggiati alla più fine ed erudita critica, riconoscere i risultati che scientificamente S. Nilo di Rossano, scrittore dei tre nostri preziosi Codici, ci si mostra altresì con questi il Corifeo della tachigrafia italo-greca, che da lui ripete l'origine e la diffusione fra gli antichi calligrafi d'Italia. E quindi se finora i tre Codici erano tenuti in gran credito e per la loro veneranda antichità e per i testi che ci forniscono; ora l'importanza dei medesimi crescerebbe, perchè non solamente appartenenti ad una Scuola calligrafica di grande riputazione, ma perchè scritti di pugno di uno dei più insigni personaggi, sia rispetto alla scienza come alla santità della vita, che ci abbia dato il Medio Evo e la Chiesa Greca d'Italia.

Lieto della sorte toccatami nella ricorrenza appunto del IX Centenario dalla dipartita del nostro Santo Padre dalla terra, di quasi evocare dall'oblio e dall'incertezza in cui si giaceva una sua preziosissima reliquia, anzi la sola che oggi si possegga in Grottaferrata, mi gode l'animo al pensiero che d'ora in poi i Figli del Santo potranno maggiormente esultare di possedere un tesoro sì grande, che loro ricordi la feconda attività del loro Padre; i Paleografi e gli studiosi di trovarsi di fronte ad Autografi innalzati a sì grande importanza; ed i Devoti di poter fissare lo sguardo e venerare un oggetto, che così da vicino appartiene al loro potente Patrono S. Nilo.



APPENDICE

Forse a più di uno, che avrà percorso la presente trattazione, si saranno presentati spontanei alla mente due quesiti, di cui avrà bramato la soluzione, perchè stretti in intima relazione con quanto si è già detto su S. Nilo, considerato come calligrafo. — E questi sarebbero: 1° se i tre Codici di S. Nilo siano stati sempre in Grottaferrata; 2° se vi siano, oltre questi tre nominati, altri Codici scritti certamente dalla mano del Santo.

Tanto all'uno che all'altro quesito, di cui nelle due parti del nostro articolo non ci siamo potuti intrattenere, colla maggiore brevità possibile risponderemo in questa *Appendice,* sia per soddisfare alla giusta curiosità dei lettori, sia perchè la trattazione abbia il suo completo svolgimento in tutto ciò che riguarda il Santo nella sua qualità di calligrafo.

E quanto al primo quesito diciamo subito, che nessuna testimonianza vi è, nè si può formare alcuna fondata induzione, da farci ritenere che i tre Codici siano stati introdotti in Grottaferrata in tempo relativamente recente, o per lo meno in un periodo posteriore alla fondazione del Monastero.

E per risalire dalle più recenti testimonianze a quelle più remote, abbiamo già visto, senza che qui accenniamo ad altre posteriori o coeve, che i nostri Codici, all'epoca del Piacentini e dell'Olivieri (sec. XVIII), formavano parte del tesoro letterario del Monastero: nè si può ragionevolmente supporre, che qualora di recente fossero stati quivi importati, avrebbero essi, od altri a loro contemporanei, mancato di farcelo conoscere. Il Montfaucon che esaminò i Codici di Grottaferrata, e pare ne redigesse un Catalogo per i suoi studi, li trovò qui in Grottaferrata alla fine del

sec. XVII [1]. E quivi si trovavano nell'anno 1647, come si ricava dall'iscrizione apposta a tergo dell'ultimo foglio del Codice B. α. XIX, la quale ci ricorda l'Abbate Commendatario di allora Francesco Barberini colle seguenti testuali parole: *Commend.rio di Grottaferā Card. franco Barbarino Anni 20. Adhuc viget 1647* [2].

Pel sec. XVI abbiamo la testimonianza del nostro monaco Luca Felice, che redasse un Catalogo, abbastanza accurato per la sua epoca, dei migliori codici di Grottaferrata, e che ora colla quasi totalità dei codici ivi descritti, è andato ad arricchire la Biblioteca Vaticana [3]. Di essi, non si sa per qual ragione, alcuni rimasero in Grottaferrata, e fra questi fortunatamente i Codici di S. Nilo, che nel Catalogo sopraddetto si trovano indicati e descritti sotto la segnatura KK [4]. Altri Cataloghi compilati avanti a Luca Felice più non si conoscono [5], all'infuori dell'Inventario dei Libri di Grottaferrata, eseguito per ordine del Card. Bessarione nel 1462 [6]. Quivi pare che i nostri Codici ci vengano indicati sotto la dicitura abbastanza generica: « [51] *Vitam sancto-*

---

[1] Nella *Palaeographia Graeca*, pag. 51, il Montfaucon li ricorda sotto il titolo di *Ascetica varia*.

[2] Fu Commendatario sino all'anno 1679, in cui morì.

[3] Cfr. Rocchi *De Coenobio*, pagg. 282 e 285.

[4] Oltre questa segnatura i Codici ne hanno subito altre ancora in diversi tempi dai vari compilatori di Cataloghi. In fronte al primo foglio del Cod. B. α. XIX si vede tuttora la segnatura « *N. 35* », fatta probabilmente nel sec. XVI, la quale corrisponde all'ordine progressivo dei Codici descritti da L. Felice: delle altre precedenti all'attuale, non se ne ha più alcuna traccia, perchè probabilmente poste sull'antica copertura del Codice. Per notizie riguardanti i vari Cataloghi e le varie segnature dei Codici si veda il *De Coenobio* nel Libro 3º e Capo IV.

[5] Si crede che Fulvio Orsini ne compilasse uno circa l'anno 1571 per ordine del Card. Alessandro Farnese; ma non se ne ha altra notizia, fuori di una lettera scritta al medesimo su questo riguardo. Cfr. *De Coenobio*, pag. 284; e Pierre De Nolhac *La Bibliothèque de Fulvio Orsini*. Paris 1887.

[6] Questo Inventario è stato pubblicato dal Battifol *L'Abbaye de Rossano*, pp. 118-120; ed indi dal P. Rocchi nel *De Coenobio*, pag. 269 e segg. Con accurate ricerche è riuscito il Rocchi a riconoscere in gran parte i Codici indicati dall'*Inventario*, ed ora dispersi in varie Biblioteche: egli ne dà minuto conto nell'opera anzidetta.

rum patrum non copertam », con la quale ci è fornita una notizia *(non copertam)* utile a farci spiegare come mai il principio e la fine dei Codici, o per meglio dire del Codice di S. Nilo, siano rimasti notevolmente insudiciati. A questo difetto pare si ovviasse assai presto dando al volume una legatura in cartapecora, sostituita poi per opera dell'abbate Cozza-Luzi da una più decorosa, che è l'attuale.

Se per i secoli antecedenti manchiamo di Cataloghi, che colla loro testimonianza ci facciano gradualmente risalire fino alla fondazione del Monastero, abbiamo però dai Codici stessi del Santo due preziose indicazioni, che indirettamente ci stanno ad attestare che sin dal sec. XI i Codici si trovavano in Grottaferrata, mentre ci forniscono due notizie storiche di non lieve interesse. Le due memorie sono scritte da mani differenti; e l'una, quella datata, ci ricorda la venuta di Roberto Guiscardo in Roma nel maggio del 1084, ed il saccheggio della città per opera di lui; e l'altra, quella cioè che tiene il primo luogo, senza precisarne l'anno, c'informa della distruzione del campanile di Grottaferrata per la caduta di un fulmine. E se, come sembra verosimile, le due date sono poste in ordine cronologico [1], dovremo ritenere che sin dal sec. XI, e forse per opera di S. Bartolomeo, la Basilica di Grottaferrata avesse il suo campanile, che per la distruzione fattane dal fulmine, venne in progresso di tempo sostituito da un altro, che nelle linee principali ci ricorda ancora l'architettura del sec. XII [2]. Tra-

---

[1] Di questo parere è il chmo Dr. Baumstark, che si è compiaciuto di esaminare sul Codice le due date. E qui non posso tralasciare di porgere i miei ringraziamenti al dottissimo amico, che nella compilazione di questo studio mi è stato largo dei suoi intelligenti ed autorevoli consigli, e si è interessato perchè il lavoro vedesse la luce.

[2] La base del campanile è costituita da un fabbricato più antico formato da grossi poligoni di peperino, che si elevano poco oltre il primo piano. Si crede che sia stato l'antico *oratorio* della cristianità preesistente alla fondazione del Monastero, e poi adibito per l'uso liturgico dai Monaci prima che fosse costruita la Chiesa attuale. Questo punto è stato recentemente discusso, colla ben nota

scrivo qui per intiero le due memorie, secondo l'ordine che tengono nel Codice, correggendone l'ortografia abbastanza errata, in ispecie nella prima memoria.

[1] + εἰς τὴν ιθ τοῦ ἀπριλίου, ἡμέρᾳ γ, ὥρᾳ δ τῆς νυκτὸς ἐ..῀κεν ἡ βροντή, καὶ παραχωροῦντος τοῦ θεοῦ ἐῤῥάγη τὸ καμπανάριν ἀπὸ ἄνω ἕως κάτω: καὶ ἐκ τὴν ἀπειλὴν τὴν θεϊκὴν ἐξῆψεν ὥσπερ φλὸξ πυρός.

[2] Ἔτει ͵ϛφϟβ ἰνδ. ζ, μαΐου μηνὸς κθ, ἡμέρᾳ γ, ὥρᾳ. γ ἐσέβη ὁ δοὺξ εἰς τὴν ῥώμην, καὶ ἐπόρθησεν αὐτήν [1].

Da tutto ciò sembra che si possa ritenere che questi tre Codici di S. Nilo sono stati sempre, sin dalla fondazione, in Grottaferrata; e che probabilmente avranno formato parte della preziosa suppellettile che i Monaci di S. Nilo erano soliti portare seco nelle loro emigrazioni, e che da Serperi presso Gaeta avranno trasferito nella definitiva dimora, che S. Nilo aveva ottenuto pei discepoli, pochi mesi avanti alla sua morte [2].

* * *

Che S. Nilo, oltre i già descritti, abbia lasciato altri Autografi, apparisce manifesto da quanto siamo andati dicendo nel rilevare l'abilità del Santo nell'esercizio della

---

competenza, dalla penna del dotto Mons. De Waal, che per omaggio alle Feste Centenarie di Grottaferrata. ha voluto colla sua monografia *Zur neunten Säkularfeier der Abtei von Grottaferrata* (nella *Römischen Quartalschrift* XVII, pp. 225-235), illustrare le memorie cristiane di Grottaferrata preesistenti alla fondazione del Monastero, aggiungendo ai già noti, nuovi documenti. A lui ci uniamo nell'augurio che possa un giorno, se non nel presente centenario, almeno in quello della consacrazione della Chiesa, essere ridonato al culto e restituito alla forma primitiva un *oratorio* che vanta tanta antichità, e ci ricorda ancora la cristianità che nel medio evo sussisteva in Grottaferrata.

[1] Ambedue sono riportate dal Rocchi nei *Codices Cryptenses*, pag. 101. Il Montfaucon *Palaeographia Graeca*, pag. 53, riporta soltanto la seconda.

[2] Migne *P.S.G.* CXX, col. 160: Οἱ δὲ ἐναπομείναντες ἐν τῇ μονῇ (di Serperi) ἀδελφοί, μετὰ δύο ἡμέρας μηνῶν μαθόντες ὅτι οὐχ ὑποστρέφει πρὸς αὐτοὺς ὁ πατήρ, ἀπάραντες σὺν μηλωταρίοις καὶ περιβολαίοις καὶ τοῖς λοιποῖς, κατέλαβον τὸν ὑπὸ τοῦ ἄρχοντος ἀφιερωθέντα τόπον αὐτοῖς ἐν λόγῳ μονῆς.

Calligrafia. Ciò poi riceve una più diretta conferma dal fatto che il Santo, sin dall'inizio della sua vita monastica, non si legge si occupasse in altro lavoro manuale all'infuori della trascrizione dei libri: ed a questa occupazione, come in modo più preciso sappiamo pel non breve periodo della sua vita eremitica, era consacrata parte notevole della sua giornata [1]. Da ciò pare debba desumersi che il numero di essi doveva essere notevole, anche in grazia della facilità acquistata in tale esercizio, di modo che S. Nilo era in grado di condurre a termine in poche ore un intiero quaderno.

E che veramente i Mss. usciti dalla penna del Santo dovessero essere numerosi ce l'attesta l'istesso S. Bartolomeo là ove ci descrive il singolare calamaio che il Santo adoperava nella sua spelonca, e col quale riuscì, come espressamente nota il Biografo, a condurre a compimento un così copioso numero di libri, i quali certamente al tempo, in cui S. Bartolomeo dettava la Vita del suo Santo maestro, si contemplavano in Grottaferrata: αὐτῷ οὐχ ὑπῆρχεν... οὐδὲ μέλανος δοχεῖον σχολάζοντι ἐν τῷ γράφειν· κηρὸν δὲ πήξας ἐπὶ τῷ ξύλῳ, δι' αὐτοῦ τῶν τοσούτων βιβλίων τὸ πλῆθος ἐκαλλιγράφησεν [2].

Quali poi potevano essere i testi che di preferenza formassero oggetto delle sue trascrizioni, è agevole il dimostrarlo. Egli fu monaco (dal trigesimo suo anno di vita), e quindi come tale avrà dovuto tener in mira nell'esercizio del suo lavoro manuale il ricopiare quelle Opere e quegli Scritti, che più si addicevano al genere di vita ch'egli professava, o che fossero più conformi agli studî che egli ed i Monaci del suo tempo coltivavano di preferenza. Ora è ben noto che fra i libri più propri alla professione monastica, e che con ogni probabilità avranno principalmente esercitato la sua abilità calligrafica, dobbiamo contare in

[1] Migne, vol. cit., col. 41.
[2] Ivi, col. 45.

prima linea i testi liturgici in genere, nonchè quelli di musica sacra, di cui S. Nilo era profondo conoscitore; i libri Ascetici, Agiografici e consimili, prescritti per lezione durante le sacre salmodie od in altri tempi. Per questa classe di libri, conosciamo dalla Vita come scritti da S. Nilo, i *tre Salteri* terminati in dodici giorni [1], un *Nuovo Testamento*, in formato piccolo, che il Santo portava appeso al collo, e che per la picciolezza dei caratteri ed in grazia del testo sarà stato un lavoro mirabile di calligrafia e di eleganza [2]. Fra la detta classe possiamo noverare anche i tre Codici, di cui ci siamo occupati in questo studio [3].

Riguardo poi ai libri più conformi agli studî o del Santo o dei Monaci dell' epoca, dobbiamo in primo luogo noverare le Opere dei SS. Padri, in ispecie quelle che riguardano le materie Teologiche. Fra i Mss. infatti della Scuola di S. Nilo il maggior numero di essi contiene Opere di tal genere; e qualcuno di questi sappiamo che fu descritto per ordine suo [4]: senza dire che la conoscenza profonda che aveva dei Padri anche nelle questioni più sottili di esegetica e di Teologia, mentre ci fa conoscere quanto gli erano famigliari, ci deve far supporre che da lui non potevano essere trascurati nella trascrizione e nella divulgazione. Il preferito però in tal genere di studî era S. Gregorio Na-

---

[1] La data della trascrizione di questi Salteri pare debba assegnarsi verso l'anno 950, avendo questa avuto luogo nei primi anni della sua vita eremitica. Da varie indicazioni poi fornite dalla Biografia, si può ritenere con fondamento che il Santo si sia ritirato nell'eremo circa l'anno 948, trentesimo ottavo dell'età sua.

[2] Ἐκβαλὼν ἀπὸ τοῦ κόλπου αὐτοῦ ὅπερ ἀεὶ ἐβάσταζε φυλακτήριον· τοῦτο δὲ ἦν πυκτίον τῆς νέας διαθήκης τυγχάνον θησαύρισμα. Migne, vol. cit., col. 109.

[3] Si può ragionevolmente ritenere che fosse parimente scritto da S. Nilo il Salterio che adoperava il B. Stefano nei primi anni che si pose alla sequela del Santo, e che per ordine di lui dovette cedere ad un vecchio monaco che aveva smarrito il proprio. Migne, vol. cit., col. 68.

[4] Cod. Criptoferr. B. α. I. — Gli altri Mss. della Scuola essendoci nella maggior parte pervenuti monchi, non è possibile determinare quali tra questi furono espressamente scritti dietro ordine del Santo.

zianzeno, dai greci detto per antonomasia il *Teologo,* e delle Opere di esso, come anche di altri SS. Padri, soleva mandare a memoria parte notevole, come ci testifica la Vita: πολλοὺς δὲ καὶ ἀπεστήθιζε λόγους καὶ χρήσεις τοῦ Θεολόγου καὶ τῶν λοιπῶν διδασκάλων, γυμνάζων ἀεὶ τὸν νοῦν ἐν τούτοις, καὶ ῥεμβασμοῦ καιρὸν μὴ παρέχων, ἅμα δὲ καὶ τὴν φύσιν τῇ μαθήσει ὀξύνων [1]. Ed un tal fatto non solo spiega, ma rende più credibile quanto si racconta circa la mirabile celerità acquistata dal Santo nelle sue trascrizioni, non avendo egli in tal modo bisogno di riguardare continuamente agli esemplari da cui trascriveva [2].

Nè poi possiamo ragionevolmente supporre, che fra i Mss. del Santo siano mancati quelli di letteratura profana, da lui appresa profondamente in gioventù, e nella quale avrà dovuto esercitare i suoi Discepoli, anche in mira di iniziarli a studî più sublimi sia delle Filosofiche come delle Teologiche discipline. Ma di queste due ultime classi, per non esserglisi presentata l'opportunità di doverne parlare, il Biografo non ci ha lasciato alcuna precisa indicazione sul riguardo.

Accennato a tali cose, veniamo ora al quesito, cui ci siamo proposti di rispondere. Ma anzi tratto dobbiamo confessare, che non è così facile poter determinare con certezza quali fra i mss. della Scuola debbano ritenersi di S. Nilo

---

[1] Migne, vol. cit., col. 44. — Altrove (col. 41) si dice: ἀπὸ δὲ ἕκτης ὥρας ἕως ἐνάτης ἐκάθητο ἀναγινώσκων καὶ ἐξερευνῶν τὸν νόμον τοῦ Κυρίου, καὶ τὰ ποιήματα τῶν ἁγίων πατέρων καὶ διδασκάλων· τοῦτο γὰρ ὁ θεῖος ἀπόστολος γράφει, πρόσεχε, λέγων, τῇ ἀναγνώσει.

[2] Al margine inferiore del 1° foglio del Codice B. β. I si trova la seguente enigmatica iscrizione fatta da S. Nilo stesso, in caratteri unciali: τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ μνήμῃ ἁγίου Νικηφόρου τοῦ Γυμνοῦ· τετράδες $\overline{\lambda\beta}$ ✣ Io inclinerei a ritenere che con queste parole si accenni ad altro volume scritto da S. Nilo precedentemente al B. β. I, e che in questo Codice se ne fosse dal Santo fatto cenno come per un *promemoria.* Il Ms. ricordato noverava fogli 252, essendo costituito da quaderni 32. — Di Niceforo Gimno non ho trovato alcuna indicazione nel Krumbacher ed in altri, ed andrebbero fatte delle ricerche per conoscere l'epoca e gli scritti di un Autore, che doveva avere la sua celebrità nel sec. X.

piuttostochè dei suoi Discepoli, qualora manchi nel Codice od il nome del Calligrafo o la data, stante la grande rassomiglianza che, come abbiamo visto, passa tra la maniera di scrivere del Santo e dei Discepoli. A ciò si aggiunge un' altra difficoltà, ed è che i Codici, che in quest' esame ci debbono servire di guida, ci riportano soltanto il modo di scrivere del Santo di un determinato periodo (anno 965) [1], mentre per gli altri manchiamo totalmente di esemplari: ora essendo difficile che un calligrafo mantenga sempre nei vari periodi della vita un tipo perfettamente identico di grafia, si deduce che appoggiati su questi soli esemplari non possiamo determinare con sicurezza se un dato Codice attribuito alla mano di S. Nilo, veramente sia stato scritto da lui. Stante tali difficoltà, non intendiamo che le nostre deduzioni nell' esame dei Codici attribuiti al Santo assumano, nel più dei casi, altro carattere che quello che proviene da ben fondata probabilità, e non già da certezza scientifica.

Vari sono i Codici che si attribuiscono alla mano di S. Nilo, o per lo meno alla sua Scuola. Fra i mss. di Grottaferrata è stato dal Toscani ascritto a S. Nilo il Cod. A. γ. I [2]; sebbene un esame ripetuto ed accurato ci spinge ad attribuirlo piuttosto a qualcuno dei suoi discepoli, come anche ritiene il P. Rocchi: ed a ciò c' induce principalmente lo stile delle lettere maiuscole e dei caratteri unciali, che rivelano una mano più accurata ed elegante, e nel tipo si accostano piuttosto ai Codd. B. α. I e B. α. IV, che a quelli di S. Nilo. Dalla maniera poi del Santo si discosta maggiormente il Cod. B. α. VI, che il Toscani giudicò scritto da S. Nilo [3], e che secondo noi appartiene ai Discepoli.

---

[1] Precedentemente a questo anno il Santo si era già allontanato dalla Calabria meridionale, e si era coi suoi discepoli ritirato nella sua possessione di S. Adriano presso Rossano, e quivi si deve ritenere che siano stati scritti i detti Codici.

[2] Rocchi *Codices Cryptenses*, pag. 27; e, *De Coenobio*, pag. 10.

[3] Rocchi *Codices Cryptenses*, pag. 64; e, *De Coenobio*, pag. 73. — Il Co-

Nella Biblioteca Vaticana, che, come è noto, contiene un numero notevole di mss. provenienti da Grottaferrata, sono parecchi i Codici della Scuola di S. Nilo, e fra questi

---

dice B. α. VI, che contiene l'ultima parte delle *Regole diffuse* e quasi tutte le *Regole brevi* dell'*Ascetica* di S. Basilio, è mutilo in principio ed in fine, e conta soltanto fogli 72. Dall'esame della numerazione antica dei quaderni risulta, che di questi al principio ne mancano 9, cioè fogli 72, ed un quaderno per lo meno alla fine. Di questo Codice non si servì punto il dotto monaco Filippo Vitali (1699-1771) in uno studio, rimasto inedito, delle varianti che sul testo edito dal Garnier presentano alcuni antichi Codici dell'*Ascetica* di S. Basilio, i quali attualmente si trovano alla Biblioteca Vaticana; e quindi cade l'opinione del P. Rocchi che da ciò aveva voluto inferire, che il Codice fosse integro all'epoca del Vitali: ciò che del resto viene anche contraddetto dalla presenza in questo Ms. della numerazione arabica apposta a ciascun foglio dall'istesso Vitali, la quale al pari della presente non numera che fogli 72.

E qui dobbiamo soggiungere, che non si può prestare fede alla sentenza emessa dal Rocchi, essere il B. α. VI quel Ms. che per ordine di Gregorio XI (anno 1373) fu portato tra i Monasteri *Ordinis S. Basilii citra et ultra Pharum*, perchè da esso si ricopiasse il testo della Regola di S. Basilio; non essendovi in favore di tale opinione alcun documento o tradizione che la testifichi. Ciò si potrebbe di leggieri ritenere se tal Codice fosse stato l'unico esemplare dell'*Ascetica* di S. Basilio esistente in Grottaferrata; ma da Cataloghi antichi benchè incompleti, apprendiamo esservene stato altre copie integre, come p. es. il Vat. gr. 1808, già di Grottaferrata. Il non conoscersi poi se il Codice sia stato riportato al luogo di origine, benchè tale condizione avesse imposto Gregorio XI, ci deve render guardinghi per qualunque asserzione sul riguardo; tanto più che non si ha affatto notizia che il Codice sia stato realmente preso da Grottaferrata. — Intanto qui non possiamo nascondere la sorpresa che ci reca la lettera di Gregorio XI (vedi R o d o t à *Del Rito greco in Italia*, ecc., libro 2°, in Roma 1760, pag. 134), dalla quale apparirebbe che nessuna copia della Regola di S. Basilio si dovesse più trovare a suo tempo nei Monasteri greci dell'Italia meridionale, e che per ovviare a tale inconveniente il Papa fosse stato costretto a ricorrere alla Biblioteca di Grottaferrata. È un'asserzione, di cui la portata è stata eccessivamente gonfiata dal R o d o t à, e ricopiata poi dal R o c c h i (*De Coenobio*, pag. 73), la quale riceve solenne smentita dai Cataloghi di Codici scritti e provenienti da tali Monasteri, e da essi si rileva che in proporzione è assai notevole il numero di Codici anteriori a Gregorio XI, che presentino il testo dell'*Ascetica*. E pure i più dei mss. di cotesti asili di pietà e di studio sono andati distrutti nei secoli passati, e soltanto una minima parte è giunta sino a noi! Una tale constatazione ci dimostra quanto male fosse stato in proposito ragguagliato Gregorio XI a riguardo di tali Monasteri; ed una volta di più si palesano le mene, anche sotto tale Pontificato, di certe persone interessate, le quali più che alla riforma delle irregolarità, che si erano potute introdurre in quei luoghi per la tristizia dei tempi, miravano ad ottenere con tali pretesti la cessione per sè, o per Istituti novelli, di Monasteri che solleticavano per le loro

non pochi si ritengono scritti dal Santo. Il Toscani ha ascritto a S. Nilo parte, senza determinare quale, del pregevolissimo Cod. Vat. gr. 1809 [1], che riportandoci piuttosto alle forme della 2ª sezione del Cod. B. α. IV, dobbiamo attribuirlo ai discepoli. Il Cozza-Luzi poi ritiene scritto dal Santo il Cod. Vat. gr. 821 : ma ci sembra che nessuna delle tre sezioni, spettanti a diverse epoche, da cui è composto il Codice, possa ragionevolmente riferirsi alla mano del Santo.

Non si può ritenere di S. Nilo, e neppure della Scuola, il Cod. Vat. gr. 2003, un'accolta di Codici frammentari appartenenti a diversi secoli. Così nemmeno devono stimarsi della Scuola il Vat. gr. 1589 del sec. IX al X, il Vat. gr. 2119, attribuito erroneamente a Paolo Monaco; senza che qui accenniamo ad altri, come del Vat. gr. 1526, 1657, ecc., che benchè appartenenti alla Scuola, pure ne sembra errata l'attribuzione ad un determinato scrittore.

Molto meno poi si può attribuire al Santo il Codice Vat. gr. 771, scritto certamente in Grottaferrata, però nel sec. XI, che dietro non sicure indicazioni, il Gaïsser [2] ritenne scritto dal nostro S. Nilo. Se lo scrittore di detto ms. è stato un

---

ricchezze l'ingordigia di uomini spettanti a classi elevate nella società di allora, come si può ricavare da non scarsi documenti di quelle triste età. Abbiamo voluto su tal punto insistere, forse più di quel che consentisse la nostra trattazione, perchè ci duole vedere da scrittori anche moderni, ripetuti inconscientemente, sugli antichi o moderni italogreci, giudizi, che se non provengono da vieti pregiudizi, si basano bene spesso su documenti di dubbio valore, e che una critica serena ed intelligente deve oramai inesorabilmente scartare per amore della verità e della giustizia.

[1] *De Coenobio*, pag. 10 e capo 3° del 3° libro. — Senza ripetere continui rimandi alla detta Opera, intendiamo che in questa si ricerchi la fonte, ogni qual volta nell'indicazione di Codici attribuiti a S. Nilo od alla Scuola non accenniamo ad alcuna pubblicazione.

[2] *Oriens Christianus*, 1903, « *Les Heirmoi* » *de Pâques dans l'Office grec. Étude rythmique et musicale.* Pagg. 460 e 465. — Nell'estratto del suo lavoro, pubblicato di recente, il P. Gaïsser ha rettificato l'attribuzione del Codice, nell'*errata corrige*, sopprimendo al nome *Nilo* l'aggiunto di *Santo*, senz'altra indicazione più precisa.

Nilo, come hanno creduto il Pitra [1], il Cozza ed altri [2], questi non potrebbe essere che Nilo, XI Abbate di Grottaferrata, morto il 22 Novembre del 1135, e non del 1136, come scrive lo Sciommari [3] ed il Rocchi [4]. La notizia ci è fornita dal Cod. Vat. gr. 2, già di Grottaferrata, con le seguenti parole descritte a fol. 136, al dì 22 Novembre di questo Mineo: + Ἐκοιμήθη ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ νεῖλος μοναχὸς καὶ ἡγούμενος τῆς μονῆς ταύτης ἐν ἔτει ͵ϛχμδ, ἰνδ. ιδ [5].

Quello però che sopra ogni altro ritiene della maniera di scrivere di S. Nilo è il Vat. gr. 1982 (già basiliano XXI), sinora non avvertito da alcuno, e non abbiamo alcuna difficoltà di attribuirlo al Santo. Il Ms. consta di due sezioni ben distinte, forse già appartenute a due Codici diversi, come indicherebbe più che la differenza della scrittura, il diverso spazio occupato da questa nelle due parti del Codice; e questa 2ª parte, che è tachigrafica, a noi sembra scritta da S. Nilo. I caratteri adoperati in questa 2ª sezione sono molto minuti, e si accostano notevolmente per la grandezza e forma ai fogli tachigrafici del Cod. Β. α. XIX. — La 1ª parte del Codice va dal f. 1 al 191; i ff. però 190-191 sono scritti da altra mano; la 2ª parte poi è contenuta nei ff. 192-223 [6]. Nel Codice abbiamo *Omelie* di S. Basilio e di altri Padri.

Qui ci toccherebbe parlare di altri Mss. ancora della Biblioteca Vaticana attribuiti alla penna di S. Nilo; ma per esserci mancata l'opportunità ed il tempo di esami-

---

[1] *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata.* Tom. I, Parisiis 1876, pag. VIII.

[2] Il Rocchi nel *De Coenobio,* pag. 279, lo dice «*scriptum a Nilo II vel a Sophronio calligr.*».

[3] *Note ed osservazioni istoriche*..... op. cit., pag. 112. Lo Sciommari segna il 2 Nov. in luogo del 22.

[4] *De Coenobio,* pag. 24. — Cf. pure la pag. 292.

[5] Il Cod. Vat. gr. 2 contiene notevoli frammenti dei *Menei* da Settembre a Gennaio, ed è stato scritto verso la fine del sec. XI.

[6] Di questo Codice hanno parlato il Montfaucon nella sua *Palaeogr. Graeca,* pag. 285, ove se ne dà un saggio dei caratteri; e l'Allen nelle *Notes on Abbreviations*... sopra cit., pag. 35-36.

narli, siamo costretti a trascurarne l'enumerazione, e quindi non siamo in grado di dare su di essi il nostro umile parere. Certo se le ricerche ed un esame ulteriore ci daranno favorevoli risultati, sarà il caso di dover ritornare sull'argomento [1].

Dobbiamo intanto notare, che sarebbe un grave errore il credere che Codici del Santo si possano trovare soltanto in Biblioteche, che abbiano in epoche recenti o remote partecipato alla spartizione del patrimonio libraio di Grottaferrata, come è avvenuto principalmente a prò delle Biblioteche Vaticana e Barberiniana [2] per via più diretta, e per altre in varie guise. Si deve ritenere che altre ancora abbiano potuto accogliere, fra i loro tesori, Codici della Scuola di Grottaferrata, benchè non sempre provenienti da questo Monastero. E ciò si può legittimamente dedurre dal fatto che i vari Monasteri si fornivano a vicenda di libri che più potessero occorrere, sia che ciò si praticasse per via di scambi, sia per donazione: ed una tale prassi aveva più facilmente luogo tra quei Monasteri, che erano fra loro legati da vincoli di dipendenza o per altre ragioni. D'altra parte costituendo in quell'epoca l'arte calligrafica un mezzo di sostentamento, è ben naturale che molti Codici delle Scuole di maggior credito dovessero emigrare in vari luoghi: e da ciò la probabilità che Mss. della Scuola di S. Nilo siano potuti andare anche in regioni remote dal luogo di origine.

---

[1] E qui non possiamo far a meno di dichiarare, che talvolta siamo stati costretti a trascurare qualche dettaglio necessario al pieno sviluppo della trattazione, ed omettere citazioni di Opere che avevano attinenza col lavoro, per non esserci stato sempre possibile consultarle a nostro agio.

[2] Mentre licenziamo alla stampa queste pagine ci perviene in dono dall'Autore, Prof. Zereteli, la nuova edizione del suo lavoro « *De Compendiis Scripturae Codicum Graecorum* » ecc., dove troviamo indicato tra i Codici tachigrafici della Scuola di S. Nilo il Ms. gr. Barberini I, 70. Il chmo Paleografo gradisca i nostri ringraziamenti, ed insieme le congratulazioni per aver dato uno sviluppo maggiore al suo lavoro, ed aver con nuovi documenti conformata la tesi, da noi sopra sostenuta, circa l'origine della Tachigrafia detta del *sistema italiano*.

Ma indipendentemente da ciò, dalla Vita stessa di S. Nilo si desume che un tal fatto si è realmente verificato a riguardo dei suoi Mss. Noi sappiamo che il Santo era solito compensare col lavoro delle sue mani, cioè con libri scritti di suo pugno, coloro da cui riconosceva di aver ricevuto benefizi. Così egli operò verso il Monastero di S. Nazario, per attestare a quei Monaci la sua gratitudine, avendo quivi ricevuto l'abito monastico e goduta l'ospitalità per lo spazio di 40 giorni: « *totam diem in pulchre scribendo conterebat, ut monasterio manuum suarum monumentum relinqueret*[1]. Così parimenti praticò verso il B. Fantino, che lo provvedeva del pane, di cui S. Nilo scarsamente si cibava nel tempo della sua vita eremitica: καὶ τὸν ἑβδομαρισιαῖον δὲ ἄρτον ὁ μέγας Φαντῖνος σὺν πολλῇ παρακλήσει πείσας τὸν ὅσιον Νεῖλον δέξασθαι, παρ' αὐτοῦ ἐκ τῆς τῶν χειρῶν ἐργασίας τὴν χάριν ἀντεσηκοῦτο[2].

E così è a ritenersi che egli abbia operato in tutte le circostanze, in cui avrà voluto dimostrare la sua gratitudine, o provvedere di libri chi ne patisse difetto; come fece verso quel vecchio monaco che aveva perduto il proprio Salterio, lo consolò con dargli un'altra copia, che benchè tenuta dal B. Stefano, pure doveva essere stata scritta da lui[3]. Mss. inoltre avrà lasciato nei vari Monasteri della regione mercuriense, ed in altri coi quali si sarà trovato in relazione, ed ai bisogni dei quali si dava premura di sovvenire, come si ricava da vari fatti della Vita[4]: ciò che in modo più particolare avrà praticato verso il Monastero di S. Adriano, presso Rossano, per essere stato fondato da lui. La città sua natale, dove la carità verso ogni sorta di miserie spesso ve lo conduceva, avrà ricevuto, e poi serbato religiosamente

[1] Migne, vol. cit., col. 31.
[2] Ivi, col. 52.
[3] Ivi, col. 68.
[4] Cfr. ivi, coll. 64, 76, 84.

sino all'estinzione del rito greco, i Mss. del Santo. Di questi probabilmente in maggior numero ne doveva possedere la Cattedrale verso la quale certamente, come si rileva da altri fatti [1], si sarà dimostrato più largo per esser stato in questa rigenerato alla vita della grazia, ed insieme offerto dai genitori alla B. Vergine, quivi onorata sotto il titolo di *achiropita*, quale egli spesso tornava a visitare, ritenendola il Santo per sua *guida e protettrice* [2].

Altri Codici avrà S. Nilo lasciati negli altri luoghi, dove per qualche tempo abbia preso stanza: in Roma fra i Monasteri Greci, presso i quali ospitava nelle sue frequenti pellegrinazioni alle tombe dei SS. Apostoli; in Capua [3], prima fermata del Santo dopo il suo definitivo allontanamento dalla Calabria; ed in Monte Cassino, nelle cui vicinanze e dipendenze abitò per circa 15 anni [4]. Ed in questo insigne Monastero appunto, si riscontrano dei Mss. della Scuola del Santo; e questi sarebbero i Codici greci Cassinesi 277 e 278, scritti in gran parte dal Monaco Arsenio; o provenienti da Cassino, e sono gli Ottoboniani greci 250 e 251, che sembrerebbero scritti dalla mano del Santo, come inclinarono a credere taluni [5], se un'oscura indicazione non ci facesse ritenere come scrittore di essi un monaco di nome Giovanni [6]. Questi ed altri Codici dobbiamo ritenere offerti all'Archicenobio benedettino da S. Nilo stesso, quale attestato di affetto e di gratitudine verso S. Benedetto ed i suoi Figli, se

---

[1] Cfr. ivi, col. 124.

[2] ..... ἀπέρχεται ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ, καὶ..... εἰσέρχεται μετὰ πόθου καὶ κατανυκτικῶν δακρύων προσκυνῆσαι τὴν ὑπέραγνον Θεοτόκον, τὴν αὐτοῦ παιδαγωγὸν καὶ προστάτιν. Ivi, col. 80. Cfr. col. 20.

[3] Ivi, col. 124.

[4] Ὁ τοίνυν μακαρίτης Νεῖλος ποιήσας ἐν τῇ μονῇ τοῦ λεγομένου Βαλλελουκίου περὶ τὰ πεντεκαίδεκα ἔτη. Ivi, col. 144.

[5] E. Feron et F. Battaglini *Codices Manuscripti Graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae.* Romae 1893, pag. 142.

[6] Tra i calligrafi, discepoli del Santo, nominati dal Rocchi *De Coenobio*, è da aggiungersi il sopraddetto Giovanni.

non si voglia dire che detti Codici siano un tempo appartenuti alla popolazione greca dei dintorni di Cassino, in mezzo ai quali si può affermare aver il Santo dimorato nei circa 15 anni che stette in Vallelucio [1].

Fra i luoghi che avranno potuto accogliere Mss. di S. Nilo, non si deve escludere l'Oriente. Le intime relazioni che a quell'epoca legavano l'Italia Meridionale all'Impero greco avranno fatto importare in Oriente, come da questo in varie epoche moltissimi ne furono trasportati in Italia, non pochi Codici greci, anche di quelli scritti dal Santo o dalla sua Scuola, tanto più che egli vi era ben conosciuto e tenuto in grande stima perfino dagli stessi Imperatori [2]. Nè queste relazioni perdurarono soltanto all'epoca della dominazione bizantina in Italia, ma anche nei secoli successivi fra le due regioni sorelle non vennero meno, per opera principalmente dei Monaci Basiliani. Molti fatti e nomi registra sul riguardo la storia, ma per non esser prolissi ne accenneremo soltanto qualcuno. Nel 1088 Nicola Abbate di Grottaferrata va a Costantinopoli insieme al Card. Diacono Rogerio, per terminarvi alcune controversie religiose [3]. Pochi anni più tardi (circa il 1112) S. Bartolomeo di Semeri con vari monaci si reca in Costantinopoli per provvedersi di libri, di paramenti liturgici e di immagini sacre: e quivi da Basilio Καλημερὴς gli viene concesso un Monastero sul Monte Atos sotto il titolo di S. Basilio, che per molto tempo fu dipendente dal Monastero del Patire, e fu da quelli del luogo soprannominato il Monastero del Calabrese μοναστήριον τοῦ Καλαβροῦ, per esser stato governato dal Santo [4].

---

[1] Migne, vol. cit., col. 144.

[2] Cfr. la Biografia del Santo.

[3] Cfr. Rocchi *De Coenobio*, pag. 22.

[4] Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Βαρθολομαίου, § 28-30; presso gli *Acta SS.* Appendice al Tomo VIII di Settembre. — Il Monastero di S. Basilio, fondato dal Καλημερής, pare sia esistito per pochi secoli, o almeno che assai presto abbia mutato il suo nome. Di un Monastero in M. Atos sotto il nome di

Nel XIII secolo Nettario Abbate di Casula presso Otranto e Nicolò Idruntino, consiglieri ed interpreti del Card. Benedetto in Costantinopoli, soggiornano in Oriente [1]; nel XIV il notissimo calabrese Barlaamo creato poi Vescovo di Gerace [2]; e nel XV l'Abbate di Grottaferrata Pietro Vitali, andatovi per erudirsi nelle scienze sacre [3].

Taluni nomi poi di luoghi della Grecia ci ricordano tuttora un'immigrazione di Italogreci avvenuta in epoche di poco anteriori al XV secolo, per sfuggire alle non infrequenti vessazioni cui soggiacevano per opera di coloro, che avevano in animo di eliminare in Italia ogni vestigio di grecismo. Così in Morea abbiamo la città di Calavrita, che conserva tuttora il nome di origine dei suoi fondatori; in Tessaglia fra i Monasteri delle Meteore si ha uno sotto il nome di Rossano, fondato dai Monaci Nicodemo e Barlaamo nel XIV secolo, che ci ricorda la patria di S. Nilo [4]. Ora non è possibile che i nuovi immigranti dall'Italia non portassero seco in Grecia oggetti preziosi e manoscritti, e quindi la probabilità che fra di questi si potessero trovare dei Codici scritti dal Santo, tanto più che la maggior parte degli immigranti, a quanto pare, proveniva dalle Calabrie. Difatti, come mi comunicò Kirsopp Lake, tra i Codici della Biblioteca Nazionale di Atene, ne ha trovato due italogreci provenienti

---

S. Basilio se ne accenna in autori recenti, greci o russi, che si sono occupati della Santa Montagna, ma senza dare precise indicazioni dell'origine e delle vicende di esso. Si veda tra gli altri lo Smyrnaki Τὸ Ἅγιον Ὄρος, ecc. Atene 1903; e Ὁ Ἄθως, ἀνάμνησις, ἔγγραφα, σημειώσεις. Costantinopoli 1885.

[1] Di questi due illustri italo-greci è stata rivendicata la fama ed insieme precisata l'età, con copia di documenti e con sagace critica, dall'Abbate Cozza-Luzi nelle sue «*Lettere Casulane*» pubblicate sulla *Rivista Storica Calabrese*, ed indi in fascicolo speciale nel 1900.

[2] Cfr. Rodotà *Del Rito Greco in Italia*, ecc. Libro I, Cap. X.

[3] Cfr. Rocchi *De Coenobio*, e Mandalari Mario *Pietro Vitali ed un documento inedito riguardante la Storia di Roma (secolo XV)*. *Studio*. Caserta, 1887.

[4] Di queste immigrazioni nella Grecia ha detto qualche cosa il P. Vincenzo Vannutelli nel *III*, *V* e *XIII* *Sguardo alle Missioni d'Oriente*.

probabilmente dalle Meteore, ed uno presso Serres di Macedonia nel Monastero de Prodromo (Cod. Prodromi γ. 10): e di questi uno apparterebbe alla Scuola di S. Nilo.

Se il fin qui detto non ci ha condotto alla conoscenza di altri Codici scritti certamente da S. Nilo, ci ha però giovato ed a rifiutare talune attribuzioni di Mss. che non ci sembravano basate su validi argomenti, ed a rilevare la probabilità che altri autografi del Santo possano rinvenirsi in Biblioteche che più o meno direttamente abbiano potuto ereditare Codici, che già sin dall'epoca di S. Nilo emigravano in varie località.

Ci siamo inoltre dovuti confermare, che i Mss. del Santo furono numerosissimi, benchè di questi assai pochi siano scampati alla distruzione; e che le trascrizioni sue e dei discepoli non si limitarono soltanto alle Opere di argomento ascetico, ma anche a quelle di ogni genere di erudizione sacra e profana: sicchè pare ben giusto e doveroso, che il nome di Nilo e della sua Scuola ognor più risenta ammirazione e gratitudine presso i cultori delle lettere, perocchè in grazia della loro feconda attività noi abbiamo potuto ereditare molti tesori di scienza e di arte accumulati nel lungo percorso di tanti secoli.



Die leibliche Himmelfahrt der allerseligsten Jungfrau und die Lokaltradition von Jerusalem.

Von

Dr. Anton Baumstark

Man hat in neuerer Zeit gelegentlich von einer Dogmatisierung der frommen Meinung bezüglich der leiblichen Aufnahme der allerseligsten Jungfrau Maria in den Himmel gesprochen. Kongresse haben den Wunsch nach einer solchen ausgedrückt. Ja, mit einer Voreiligkeit, welche von taktvoller Ehrfurcht vor der Person des Oberhauptes der katholischen Kirche nicht gerade ein glänzendes Zeugnis ablegt, hat man bald nach dem Regierungsantritt S. Heiligkeit Papst Pius' X in italienischen Tagesblättern ihm die Aeusserung in den Mund zu legen gewagt, wie Pius IX der *Papa dell'Immacolata Concezione* gewesen sei, so werde die Welt in ihm den *Papa dell'Assunzione* sehen.

Besonnene dogmatische Lehrbücher lassen zwar schon heute keinen Zweifel mehr darüber, dass in der ganzen Frage eine positive Entscheidung sich mehr auf die eigentlich theologischen Erwägungen als auf einen historischen Traditionsbeweis würde gründen müssen [1]. Aber eine dogmatische Entscheidung geradezu gegen historische Tatsachen ist doch auch wieder undenkbar, und so sollten die nachdrücklichen Stimmen für eine Erhebung der Jahrhunderte alten *communis opinio theologorum* zum Dogma immerhin

[1] Vgl. z. B. Pohle *Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern.* II. Paderborn 1903. 295.

dazu veranlassen, mit vollem Bewusstsein des Gewichtes, das hier historischer Forschung entrückte Momente haben, aber darum auch mit um so grösserer historischer Objektivität und Ruhe aufs neue nachzuprüfen, wie es mit der Begründung jener Meinung im Bewusstsein der alten Kirche steht.

Die zahlreichen und vielfach stark von einander abweichenden — im eigentlichen Sinne dieses Wortes — « apokryphen » Berichte über das Lebensende der allerseligsten Jungfrau setzen ausnahmslos die Tatsache der leiblichen Himmelfahrt voraus. Man darf dieselbe also für die alle diesen Berichten unverkennbar zugrunde liegende Urquelle bereits gleichfalls als gesichert ansehen. Jene Urquelle wird das Buch *de transitu* sein, das durch das *decretum Gelasianum* zu den vom Kanon ausgeschlossenen Apokryphen gestellt wird. Bekanntlich hat Zahn in seinen grundlegenden Untersuchungen zur Geschichte des NTlichen Kanons u. A. höchst wahrscheinlich zu machen gewusst, dass in diesem *decretum* Gelasius I nur die Bestimmungen einer Damasianischen Synode sich zu eigen machte. Wir kämen so mit einer massgebenden litterarischen Bezeugung der Lehre bis mindestens gegen die Mitte des 4 Jahrhunderts hinauf.

Mit welchem äussersten Glorienschein frühzeitig die letzte und höchste Erhöhung der Gottesmutter umgeben wurde, dafür bildet ein besonders markantes Zeugnis das überaus interessante Fragment eines koptischen Assumptionsberichts, das unlängst Revillout[1] ans Licht zog, indem er irriger Weise geneigt war, dasselbe für das Bruchstück seines mehr als problematischen « Evangeliums der zwölf Apostel » zu halten. Auf feurigem Himmelswagen

[1] *Apocryphes Coptes.* I. *L'Évangile des douze Apôtres et l'Évangile de St. Barthélemy* (in Graffin-Naus *Patrologia Orientalis* II. 2). Paris 1904. 174-183 [56-67]. Die richtige Einordnung des Bruchstücks vollziehe ich in einem Artikel der *Revue Biblique Internationale*.

führt hier der Sohn Gottes die mit ihrem Leibe wieder vereinte Seele seiner Mutter vor Aller Augen zum Himmel empor. Die Apostel aber bezeugen ausdrücklich, die Wunder bei der Auferstehung Christi seien nicht so grossartig gewesen als diejenigen bei der Auferweckung und Entrückung Marias.

Von der Thomaslegende ist hier noch keine Rede. Ja, sie ist, weil sie eine unbemerkte Entrückung des heiligen Leichnams aus der Nacht des Grabes voraussetzt, geradezu ausgeschlossen. Wie eingewurzelt aber auch die durch sie karakterisierte Form des Assumptionsberichtes späterhin speziell im Bewusstsein der koptischen Kirche war, lehrt ein koptisch-arabischer Hymnus, der als Zeugen für die Würde der Muttergottes neben David, in dessen Mund Ps. 44 § 10 erscheint, Salomon, dem Propheten Zacharias, dem greisen Simeon u. s. w. auch Thomas erwähnt, der für sie Zeugnis abgelegt habe, «als sie aufgenommen wurde zur Höhe»[1].

Die Schilderung des älteren koptischen Assumptionsberichts mit ihrem Feuerwagen ist unverkennbar dem ATlichen Bericht von der Himmelfahrt des Elias nachgebildet, und bezeichnender Weise zählt diesen auch der Hymnus unter den Ehrenzeugen der allerseligsten Jungfrau auf, was kaum einen anderen Sinn haben kann, als den, dass seine Himmelfahrt Typus der ihrigen gewesen sei. Mit dem Endschicksal einer anderen ATlichen Gestalt bringt dasjenige der Muttergottes eine wichtige Quelle in Parallele, die ich jüngst in Jerusalem aufzufinden das Glück hatte. Est ist dies eine syrische Dichtung Ja'qûβs von Serûγ im zwölfsilbigen Me-

[1] ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛⲧⲉ ⲛⲓ ⲑⲉⲟⲧⲟⲕⲓⲁ ⲛⲉⲙ ⲕⲁⲧⲁⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲧⲉ ⲁⲃⲟⲧ ⲭⲟⲓⲁⲕ كتاب الثاودوكيات وكترتيب شهر كيهك (*Theotokia Copto-arabica.* Rom, Propagandadruckerei 1764). ⲣⲙⲇ: ⲑⲱⲙⲁⲥ ⲡⲓ ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ: ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩϯ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲇⲓⲇⲩⲙⲟⲥ: ϫⲉ ⲛⲑⲟϥ ⲁϥⲉⲣⲙⲉⲑⲣⲉ ϩⲁⲣⲟⲥ: ⲫⲛⲁⲩ ⲉⲧⲁⲩⲱⲗⲓ ⲉⲡϣⲱⲓⲙⲙⲟⲥ. ثوما الرسول الذى يدعى التوم انه لقد شهد وتتبد لما رفعت الى العلو.

trum, enthalten in einem Homiliarium *(saec. XIII)* des jakobitischen Markusklosters der Heiligen Stadt *fol.* 23 v° A – 24 r° C [1]. Dieselbe wurde von dem 521 verstorbenen Verfasser wohl noch vor Ende des 5 Jahrhunderts vor einem in der Kirche des hl. Kyriakos zu Nisibis versammelten monophysitischen Konzil vorgetragen und feiert die Bestattung der allerseligsten Jungfrau in Zügen höchster poëtischer Schönheit und mit Aufbietung der grossartigsten Phantasie. Hinter dem Schleier leuchtender Wolken vollzieht sie sich auf der Höhe des Oelbergs. Alle Engelchöre und alle Seelen ATlicher Heiliger nehmen mit den Aposteln an der Totenfeier Teil. Der göttliche Heiland selbst präsidiert ihr. Wörtlich lesen wir von ihm [2]:

ܘܗܟܢ ܗܘ ܡܫܡܠܐ ܗܘܐ ܠܐܡܗ ܒܦܓܪ.
ܥܠ ܪܝܫ ܛܘܪܐ ܒܓܘ ܥܢܢ̈ܐ ܢܘܗܪ̈ܢܝܬܐ:
ܐܫܬܠܡ ܗܘܐ ܡܘܫܐ ܪܒܐ ܡܢ ܐܠܗܐ.
ܘܐܦܗܝ ܡܪܝܡ ܥܠ ܗܘ ܛܘܪܐ ܕܓܠܝܠܝ̈ܐ:

« Und so vollzog er die Bestattung seiner Mutter dem Leibe nach auf der Höhe des Berges in Mitte lichter Wolken. Vollzogen war die Bestattung des grossen Moses worden durch Gott und auch diejenige Marias (wurde durch ihn vollzogen) auf dem Berge der Galiläer ».

Die Parallelisierung der Gottesmutter mit Moses bezüglich des Endschicksals schliesst diejenige mit ihrem göttlichen Sohne aus, die in der Ueberlieferung von leiblicher

---

[1] ܕܝܠܗ ܕܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܝܥܩܘܒ ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܥܢܝܕܗ ܕܩܕܝܫܬܐ ܝܠܕܬ
ܐܠܗܐ ܡܪܝܡ. ܟܕ ܗܘܐ ܒܟܢܫܐ ܡܛܠܬܗ : ܒܢܨܝܒܝܢ. ܟܕ ܩܐܡ ܒܥܕܬܐ
ܕܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܩܘܪܝܩܘܣ ܣܗܕܐ ܒܢܝ̈ܚܝܗ ܕܩܕܝܫܬܐ. ܒܝܘܡ ܐܪܒܥܐ ܒܫܒܐ
ܒܬܪ ܕܩܝܡܬܗ ܐܪܒܥ ܥܣܪ ܒܢܝܣܢ ܐܝܪܐ. *Inc.* ܠܐܒܘܗܝܬܟܘܢ ܕܥܠ ܥܝܕܐ.

[2] Fol. 23 v° C.

Aufnahme in den Himmel liegt. In der Tat schildert denn unsere Dichtung des Näheren den Moment, in welchem von Engeln unterstützt der hl. Johannes den Leichnam in das Felsengrab hebt, schildert dann ausführlich wie die gesamte, selbst unvernünftige Schöpfung erschauernd und jubelnd, aufblühend zu höherer Schönheit, intensiverem Leben, die Grösse solches einzigen Augenblicks empfindet, schliesst dann aber mit einem Gebet an die Gottesmutter, ohne den leisesten Gedanken an eine Wiederbelebung des Leichnams laut werden zu lassen. Ausdrücklich wird gesagt, dass es die «Seele» der Muttergottes ist, welche die himmlische Heerschaar ins ewige Vaterland einführt, die verschiedenen Chöre der Engel umjubeln [1]:

ܕܒܪܘ ܗܘܘ ܓܘ̈ܕܐ ܫܡܝ̈ܢܐ ܒܩܘܕ̈ܫܝܗܘܢ:
ܠܢܦܫܐ ܢܗܝܪܬܐ ܕܗܕܐ ܐܡܗ ܕܒܪ ܐܠܗܐ.
ܟܪ̈ܝܟܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܠܢܦܫܐ ܕܫܢܝܬ ܣܪ̈ܦܐ ܕܢܘܪܐ.

« Die Schaaren der Himmlischen hatten mit ihrem Heiligrufen die lichte Seele dieser Mutter des Sohnes Gottes geführt. Die feurigen Seraphim umringten die abgeschiedene Seele ».

Das wird gesagt, nachdem hinter dem Leichnam sich die Felsengruft geschlossen hat. Für den Dichter ist offenbar, wie nach Deut. 34 § 6 das Mosesgrab, auch das Grab der Muttergottes unbekannt « bis auf den heutigen Tag ». Ein leeres Grab als beredten Zeugen leiblicher Aufnahme in den Himmel kennt er noch nicht. Das ist wichtig und bedeutsam, einmal weil dieser Dichter Monophysit ist, also auf einer Seite steht, der Rückständigkeit in der Entwicklung der Mariologie gewiss am wenigsten vorgeworfen werden kann. Es ist aber doppelt wichtig und bedeutsam, weil er offenbar

[1] Fol. 24 r° B.

mit der Lokaltradition von Jerusalem in Beziehung steht, wenn er — als frühester Zeuge — die durchaus dieser Lokaltradition angehörende Identifikation des Galiläa-Berges von Matth. 28 § 16 mit dem Oelberg vertritt, eine Identifikation, die bis heute das griechische Oelbergheiligtum fortgepflanzt hat [1]. Möchte sie das auch allenfalls zu seiner eigenen Zeit nicht mehr gewesen sein, einmal mindestens ist seine Auffassung der Dinge der Ausdruck des hierosolymitanischen Gemeindebewusstseins gewesen.

Den Leib zur Ruhe des Grabes, die Seele empor zum göttlichen Sohn! Genau das ist es, was die allerseligste Jungfrau selbst sich als Endloss voraussieht in einer Strophe griechischer liturgischer Dichtung, welche die Sterbende also redend einführt:

Ἀπόστολοι, ἐκ περάτων * συναθροισθέντες ἐνθάδε * Γεθσημανῇ τῷ χωρίῳ * κηδεύσατέ μου τὸ σῶμα· * καὶ σύ, υἱὲ καὶ θεέ μου, * παράλαβέ μου τὸ πνεῦμα.

Das offenbar hoch altertümliche Stück eröffnet heute die ἐξαποστειλάρια des erst vom Kaiser Theodoros Dukas Laskaris, also in spätbyzantinischer, Zeit gedichteten μέγας παρακλητικὸς κανὼν εἰς τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον [2]. Wir stehen hier in einer Epoche, für die im Orient an der Tatsache der leiblichen Himmelfahrt Marias durch die *transitus*-Texte und den apokryphen Brief des Areiopagiten jeder Zweifel ausgeschlossen war. Ich denke: er war es für alle Zeit wirklich « byzantinischer » d. h. von Konstantinopel ausgehender Hymnographie. Die dieser vorangehende ältere

---

[1] Die Evangelienstelle steht noch heute in Riesenlettern an den Torpfeilern des griechischen Besitzes. Nächst Ja'qûβ der früheste Zeuge der Identifikation ist der interpolierte Theodosius (Tobler-Molinier *Itinera* 67). S. unten.

[2] Vgl. z. B. die Ausgaben Ὡρολόγιον τὸ μέγα. Athen 1903. 585 oder Ἱερὰ Σύνοψις καὶ Τὰ Ἅγια Πάθη. Μετὰ τῶν κυριακῶν εὐαγγελίων ἔκδοσις νεωτάτη ὁμοία κατὰ πάντα πρὸς τὴν ἐγκεκριμένην ὑπὸ τοῦ Οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου τελευταίαν ἔκδοσιν. Athen 1894. 190.

Schicht griechischen Kirchenlieds stammt aus Palästina, aus dem Kreise des hl. Johannes von Damaskos, des Hagiopoliten Kosmas und noch älterer Meister, von deren Schaffen nach und nach wieder einzelne Spuren bemerkt werden [1]. Auch von dieser Seite her werden wir auf eine lokale Tradition Jerusalems geführt, die von einer leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel nichts weiss.

In einer Beziehung geht allerdings die griechische Strophe über Ja'qûβ von Sεrûγ hinaus. Der Ort des Grabes ist nicht mehr unbekannt. Es liegt im χωρίον λεγόμενον Γεθσημανῆ (Matth. 26 § 36. Vgl. Mark. 14 § 32) bei der Stätte der Todesangst des Herrn und seiner Gefangennahme. Hier liegt noch heute die auf Melisendis, die im Jahr 1161 gestorbene Tochter des lateinischen Königs Balduins II zurückgehende Mariengrabkirche. *Moustiers madame Sainte Marie de Josafas* [2], « Unserer Lieben Frauen Münster vom Tale Josaphat », hiess der Kreuzfahrerbau, von dem gegenwärtig wenig mehr als die Krypta erhalten ist, und seit dem 12 Jahrhundert ist hier allzeit am 15 August das Fest der Himmelfahrt Marias mit besonderer Feierlichkeit begangen worden. Aber schon die altchristliche Kirche, die der fränkischen voranging, hat ums Jahr 1115 als sie in Trümmern lag der russische Higumenos Daniel [3] geradezu als eine Assumptionskirche bezeichnet. Es frägt sich, ob sie dies von jeher war.

---

[1] Vgl. Pétridès *Notes d'hymnographie byzantine. Byzantinische Zeitschrift* XIII 421-482.

[2] So in französischen Texten des 12 und 13 Jahrhunderts bei Michelant-Raynaud *Itinéraires à Jérusalem et descriptions de la Terre Sainte rédigés en français aux XIe, XIIe et XIIIe siècles.* Genf 1892. 24. 32. 50. 144 f. 161.

[3] *Pélerinage en Terre Sainte* herausgegeben von Noroff. Petersburg 1864. 156: апрежє была ту церковъ създана верху надъ гробомътьмъ по имя Успенія святыя Богородица, анынѣ же разорена есть отъ поганыхъ (Übersetzung 38: *Une église consacrée à l'assomption de la Sainte Vierge recouvrait jadis exterieurement le haut de la caverne du sépulcre de la Sainte Vièrge, mais cette église se trouve présentement ruinée par les infidèles*).

Als völlig unhistorisch muss von vornherein die Behauptung des Nikephoros Kallistu[1] bei Seite bleiben, dass schon die hl. Helena eine Mariengrabkirche in Gethsemane erbaut habe. Zwar dass diese Nachricht mit dem, was wir von Ja'qûβ von Serûγ glaubten lernen zu sollen, in schroffstem Widerspruch steht, dürfte unsere Haltung ihr gegenüber nicht beeinflussen, wenn anders der denkbar schlimmste *circulus vitiosus* vermieden werden soll. Aber allgemeine Erwägungen sind entscheidend. König Salomon und der hl. Helena wird in Palästina alles Erdenkliche zugeschrieben. Irgend ein Verlass auf eine an diese Namen anknüpfende «Ueberlieferung» besteht nicht. Vor allem das nicht enden wollende Verzeichnis angeblicher Helenakirchen bei Nikephoros wird durch die Tatsache gerichtet, dass der in einziger Weise gut unterrichtete Zeitgenosse Eusebios, der wahrlich keine Ehrentitel der Konstantinischen Familie zu unterschlagen geneigt sein konnte, nur drei von der Kaiserin Mutter in der Umgebung der Heiligen Stadt gegründete Kirchen, die Geburtskirche zu Bethlehem, die Himmelfahrts- und diejenige Oelbergkirche kennt, daren Stelle heute *Credo*-Grotte, *Paternoster*-Kirche und Kloster der Karmelitessen einnehmen. Auch mit dem merkwürdigen Auszug aus dem τρίτος λόγος einer nicht näher bekannten Εὐθυμιακὴ ἱστορία lässt sich nichts Ernsthaftes anfangen, der zuerst in der zweiten unter dem Namen des hl. Johannes von Damaskos stehenden κοίμησις-Homilie[2] mitgeteilt wird. Es handelt sich hier um die Uebertragung hierosolymitanischer Muttergottesreliquien in die neuerbaute Blachernenkirche in

[1] K. G. VIII 30 (Migne *P. S. G.* CXLVI 113): Ὑπερφυῆ δέ τινα ἕτερον ἐν τῷ χωρίῳ Γεθσιμανῆ νεὼν τῇ Θεοτόκῳ ἐγείρει, ἔνδον τοῦ θυσιαστηρίου τὸν ζωηφόρον ἐκείνης τάφον ἀσφαλῶς περιστείλασα.

[2] § 18 (Migne *P. S. G.* XCVI 747-752). Die Paralelstellen anderer Autoren sind notiert bei Molinier-Kohler *Itinera II. Itinerum bellis sacris anteriorum series chronologica occidentalibus illustrata testimoniis.* Genf 1885. 159 f.

Konstantinopel. Bischof Juvenalis, der anlässlich des Konzils von Chalkedon in der Reichshauptstadt weilt wird in der Sache mit den Worten angegangen: Ἀκούομεν εἶναι ἐν Ἱεροσολύμοις τὴν πρώτην καὶ ἐξαίρετον τῆς παναγίας Θεοτόκου καὶ Ἀειπαρθένου Μαρίας ἐκκλησίαν ἐν χωρίῳ Γεθσημανῇ καλουμένῳ, ἔνθα τὸ ζωηφόρον αὐτῆς σῶμα κατετέθη ἐν σόρῳ. Βουλόμεθα τοίνυν τοῦτο τὸ λείψανον ἀναγαγεῖν ἐνταῦθα εἰς φυλακτήριον τῆς βασιλευούσης πόλεως. Das ist anscheinend sehr klar nnd bestimmt. Aber in der langen Rede, mit der Juvenalis dem Gedenken der Konstantinopolitaner an eine Existenz des λείψανον d. h. des Leichnams der allerseligsten Jungfrau den Glauben an ihre leibliche Himmelfahrt entgegenstellt, zitiert er bereits den Ps.-Areiopagiten Dionysios und das erweist, wie schon Lequien [1] richtig erkannte, auch diese ganze Erzählung als unhistorisch.

Die älteste zuverlässige Bezeugung der Marienkirche im Kedrontale — rund für die Mitte des 5 Jahrhunderts — bietet somit die koptische Lobrede des Ps.-Dioskuros auf Makarios von Thôu [2], wenn sie hierher ein angeblich wieder durch Juvenalis unter monophysitischen Mitgliedern seiner Gemeinde angerichtetes Blutbad verlegt. Die Kirche heisst hier einfach ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲧⲉϯⲁⲅⲓⲁ ⲙⲁⲣⲓⲁ ϧⲉⲛ ⲫⲓϩⲓ ⲛⲓⲟⲥⲁⲫⲁⲧ « die Kirche der heiligen Maria im Tale Josaphat ». Ebenso farblos wird sie noch einmal bezeichnet, während wir den ihr vom Russen Daniel gegebenen Namen aus altchristlicher und frühbyzantinischer Zeit überhaupt nicht belegen können.

Der ursprüngliche Text des unter dem Namen eines Archidiakons Theodosius gehenden Schriftchens über Palästina kennt zwar die Kirche, unterlässt aber mindestens

---

[1] Seine Note zu der Stelle bei Migne a. a. O. 747 f.

[2] Herausgegeben von Amélineau *Mémoires des membres de la mission archéologique du Caire. IV.* Paris 1888. 125.

ein Erwähnung des Grabes[1]: «*Ibi est vallis Iosophat, ubi Iudas Dominum tradidit. Ibi est ecclesia sancte Marie matris Domini*». Erst die Hand eines jüngeren, frühestens dem Ausgang des 7 Jahrhunderts angehörenden Bearbeiters hat hierfür geschrieben[2]: «*Et ibi est basilica sancte Marie, matris Domini, et ibi est sepulcrum eius*».

Die Grundschrift des Theodosius ist geschrieben vor Erbauung der Justinianischen Marienkirche der Θεοτόκος ἡ Νέα[3]. Die Gethsemane-Kirche ist offenbar die hierosolymitanische *S. Maria Antiqua*, der gegenüber jener Bau als die *Nova* bezeichnet wurde, da die angebliche Geburtskirche der Muttergottes, ursprünglich eine Erinnerungskirche an das Herrenwunder Joh. 5 § 2-15, niemals den offiziellen Namen einer Marienkirche erhalten hat, vielmehr stets unter ihrem alten Titel der Προβατική erscheint, bis die heutige Kreuzfahrerkirche *Sainte Anne* an ihre Stelle tritt. Die altchristliche Muttergotteskirche im Tale Josaphat ist also von Hause aus die Muttergotteskirche Jerusalems schlechthin. Eine Kirche der Θεοτόκος muss sich hier wie fast in jeder einigermassen bedeutenden Stadt im Gefolge der dogmatischen Beschlüsse von Ephesos erhoben haben. Ihr — mindestens letzter und eigentlicher — Daseinsgrund ist wie der Daseinsgrund ihrer Schwestern in Konstantinopel, Edessa, Madeba und an anderen Orten, wie der Grund der glänzenden Restauration der römischen *Basilica Liberiana* durch Papst Sixtus III die feierliche Anerkennung der wahren Gottesmutterschaft Marias, nicht eine lokale Erinnerung an deren Lebensende. Bezeichnender Weise klingt der Titel gerade

---

[1] Geyer *Itinera Hierosolymitana saeculi III-VIII*. Wien (Prag, Leipzig) 1898. 142. Tobler-Molinier *Itinera et descriptiones Terrae Sanctae lingua latina saec. IV-XI exarata*. Genf 1879. 86.

[2] Tobler-Molinier *Itinera* 66.

[3] Der offizielle Name bei Prokopios *de aedificiis* V 6 (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* II 3. 321) und Johannes Moschos *Pratum spirituale* 68 (Migne *P. G. S.* LXXXVII 2917).

einer Kirche τῆς Θεοτόκου in beiden Theodosius-Texten noch deutlich nach[1]. Petrus ibn al-Râhib sagt allerdings[2] von Kaiser Theodosios d. Gr. هو الذى بنى كنيسة الجسمانية « er ist der, welcher die Gethsemanekirche erbaute ». Aber falls es sich hier überhaupt um die Muttergotteskirche, nicht um eine von zwei alten Kirchen zum Andenken an Todesangst und Gefangennehmung des Heilands handelt, liegt bei dem Schriftsteller erst des 13 Jahrhunderts eine recht wohl begreifliche Verwechselung mit dem jüngeren Theodosios, dem Gemahl der Pulcheria vor, unter den der Bau einer Θεοτόκος-Kirche nach dem Ephesinum natürlich fallen musste.

Man kann nun allerdings fragen, warum die wesentlich durch die Ephesinischen Beschlüsse hervorgerufene Θεοτόκος-Kirche gerade hier erbaut worden sei. Die Frage lässt sich sehr passend durch die Annahme beantworten, dass irgend eine bestimmte Erinnerung, mit der Stelle verknüpft, wenigstens bei der Wahl des Bauplatzes massgebend gewesen sei. Aber nachdem wir durch Ja'qûβ von Serûγ wissen, dass man einen bestimmten Ort des Mariengrabes in Jerusalem ursprünglich nicht glaubte angeben zu können, ist ebensogut die umgekehrte Annahme möglich, die zur Ehre der Θεοτόκος bald nach dem Jahr 431 errichtete Kirche sei erst, als die in den *transitus*-Texten und dem Brief des Ps.-Dionysios kodifizierte Version über das Lebensende der allerseligsten Jungfrau in Jerusalem festen Fuss fasste, nachträglich für eine Grabkirche gehalten worden, nicht das Grab habe auch nur die Wahl des Bauplatzes für die Kirche bestimmt, diese vielmehr ihrerseits erst das Grab nach sich gezogen. Die

---

[1] Dass *matris Domini* Wiedergabe von τῆς Θεοτόκου sei, legt mir zwingend die Analogie anderer Fälle einer Uebersetzung der offiziellen griechischen Kirchennamen Jerusalems nahe, auf die ich im nächsten Jahrgang dieser Zeitschrift bei eingehender Verwertung des im Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως (ed. Papadopulos-Kerameus Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυλογίας II 1-254) gegebenen topographischen Materials werde zurückzukommen haben.

[2] Chronik, herausgeg. von Cheikho. Beirut-Paris 1903. ٩٨. Uebersetzung 52.

Fortsetzung eines Verhörs der topographischen Quellen wird alsbald die Entscheidung bringen.

Um 485, jedenfalls vor 491 starb Petrus der Iberer, eine der hervorragendsten Gestalten des altpalästinensischen Monophysitismus im 5 Jahrhundert. Nach seinem Biographen [1] hätte wenig früher einer seiner Schüler im Traume ihn alle heiligen Stätten Jerusalems und der Umgebung in einer einzigen Nacht besuchen sehen. Die Marienkirche im Tale Josaphat wird unter den besuchten Kirchen nicht genannt, obwohl der Weg des visionär geschauten Pilgers an ihr vorüber führt. Das scheint fast undenkbar, falls man in der nach dem Kopten damals sicher bereits vorhandenen Kirche auch schon das leere Grab der allerseligsten Jungfrau verehrt hätte.

Die Reisebeschreibung eines anonymen Palästinapilgers aus Piacenza ist dadurch datiert, dass der Verfasser einerseits auf die Regierungszeit Justinians bereits als auf etwas abgeschlossen in der Vergangenheit Liegendes zurückblickt [2], andererseits noch die Verhältnisse schildert, die in Jerusalem vor der Perserkatastrophe des Jahres 614 bestanden. Wir stehen hier am Ende des 6 oder spätestens ganz im Anfang des 7 Jahrhunderts. Ueber die Marienkirche im Tale Josaphat lesen wir in der besten Rezension des Textes [3]: « *Et in ipsa valle est basilica sancte Marie, quam dicunt domum eius fuisse: in qua et de corpore sublatam fuisse* ». Die Kirche ist hier in doppelter Weise in eine lokale Beziehung zur Muttergottes gebracht. Sie gilt als Umbau ihres Wohnhauses und sie soll als solcher naturgemäss auch die Stätte ihres Scheidens aus der Zeitlichkeit bezeichnen. Von

---

[1] Herausgegeben von Raabe *Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrunderts.* Leipzig 1895. 99. Uebersetzung 95 f.

[2] Vgl. Kap. 1 (Geyer *Itinera* 159): « *quae civitas temporibus Iustiniani imperatoris subversa est terre motu cum aliis civitatibus* ».

[3] Kap. 17 (Tobler-Mollnier *Itinera* 100).

einer hier befindlichen Grabstätte ist mit keinem Worte die Rede und der Gedanke an eine leibliche Aufnahme in den Himmel durch die sprachliche Ausdrucksweise ausgeschlossen. Die Stelle hat in minder guten Hss manigfache Ueberarbeitungen erfahren [1]. Aber selbst in diesen erscheinen, wenn sie schliesslich auftreten, die Beziehung eines in der Kirche vorhandenen Grabes auf die allerseligste Jungfrau und der Glaube an ihre leibliche Himmelfahrt als Meinung Einzelner.

Es kam die Verwüstung der Heiligen Stadt durch die Perser und die Restaurationstätigkeit des Modestus. Wie tief damals, auch die « Tradition » bezüglich heiliger Orte und Dinge angegriffen wurde, das kann man am Reliquienschatz der Grabeskirche, an der angeblichen Stelle des Abrahamsopfers oder an den Erinnerungen der Sionkirche in lehrreichen Beispielen sich vorführen.

Im Anfang der neuen Aera, näherhin zwischen 620 und 628 hat der hl. Sophronios, damals Mönch im Theodosioskloster am Rande der Wüste, seiner Sehnsucht nach den heiligen Stätten Jerusalems in einer anakreonteïschen Dichtung Ausdruck verliehen. Er nun kennt die Existenz des Mariengrabes in Gethsemane als eine unbestrittene Tatsache [2].

Γεθσημανῆ τέμενος λαμπρὸν ἀείδω,
Ἔνθα τέτυκτο τάφος Μητρὶ Θεοῖο.

Als eine unbestrittene Tatsache kennt die Existenz des Grabes ferner eine syrische Legende, die etwa im 7 Jahr-

[1] Tobler-Molinier *Itinera* 124 f. « *in ipsa valle est domus sancte Marie, de qua eam dicunt ad celos fuisse sublatam* », dagegen allerdings 136: « *Ibi est etiam ecclesia ubi est sepulcrum sancte Marie, in valle quae vocatur Iosaphat* », also die umgekehrte Abkürzung des ursprünglichen Wortlauts und 91 nach der *Vulgata* der Hss: « *Et in ipsa.... in qua monstratur sepulcrum de quo dicunt sanctam Mariam ad celos fuisse sublatam* ».

[2] Εἰς τὸν πόθον ὃν εἶχε εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ εἰς τοὺς σεβασμίους τόπους v. 99 f. (Migne *P. S. G.* LXXXVII 3824).

hunderht spielen dürfte. Sie handelt von einer Frau zu Jerusalem, die sich durch übermässige Liebe zu ihren Kindern versündigt hätte [1]. Ich habe auch diesen Text in einer Hs *(saec. XV)* des jakobitischen Markusklosters *fol.* 107 r°–111 r° gefunden. Vom Bischof der Heiligen Stadt heisst es hier *fol.* 108 r°: ܦܩܕ ܠܗ̇ ܕܬܐܙܠ ܠܓܕܣܡܢܝ ܘܬܬܒ ܬܡܢ ܬܠܬܐ ܝܪ̈ܚܝܢ ܥܠ ܩܒܪܗ̇ ܕܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܡܪܝܡ « Er befahl ihr, nach Gethsemane hinabzusteigen und dort drei Monate am Grab der Gottesgebärerin Maria zuzubringen ». Man sollte denken, die Verehrung eines leeren Mariengrabes habe den Assumptionsglauben zur unerlässlichen Voraussetzung, dieser sei also mindestens seit 614 für Jerusalem als etwas schlechthin Feststehendes und Unbezweifeltes gesichert, wie er denn auch mit Entschiedenheit durch die drei κοίμησις-Homilien unter dem Namen des hl. Johannes von Damaskos [2] vertreten wird, für deren Echtheit indessen wohl Niemand eine Garantie wird übernehmen können. Doch selbst diese Unterstellung täuscht, wie wir durch den letzten Zeugen erfahren, der hier zu vernehmen bleibt.

Es ist dies Arkulf, dessen Erzählung über seine Palästinareise in einem schottischen Kloster ein Mönch Adamnanus nachschrieb und mit Früchten eigener Buchgelehrsamkeit zu einer *relatio de locis sanctis* in drei Büchern verarbeitete. Der gallische Bischof war frühestens ums Jahr 664, spätestens ums Jahr 681 in Jerusalem, da er einen angeblichen wunderbaren Vorgang aus der Regierungszeit des Khalifen Mu'âwija (661–679), als « *ante annos fere ternos* » vorgefallen, sich von Einwohnern der Heiligen Stadt erzählen

---

[1] ܬܫܥܝܬܐ ܕܐܢܬܬܐ ܚܕܐ ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ ܘܥܠ̈ܡܝܗ̇ ܒܢ̈ܝܗ̇ . ܕܡܚܒܬܐ ܗܘܬ ܠܒ̈ܢܝܗ̇ ܝܬܝܪ ܡܫܬ̈ܥܝܢ ܐܠܗܝܐ ܡܢ ܚܕ ܩܕ̈ܝܫܐ *Inc.* ܡܢ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܡܠܐܟܝܐ ܠܠ ܡܫܒܚܝܢܘܗܝ ܒܐܘܪܫܠܡ (sic!) ܗܘܐ ܐܝܬ ܚܕ ܐܘܪܫܠܡ ܘܐܡܪ܇ .

[2] Migne *P. S. G.* XCVI 699-762.

liess [1]. Bezüglich der Marienkirche in Gethsemane giebt seine Reiseschilderung [2] bis auf den Russen Daniel von allen Quellen weitaus die ausführlichste Nachricht.

Was da einmal schlechthin gesichert wird, das ist die Tatsache, dass der Bau des 5 Jahrhunderts nicht mit Rücksicht auf ein präexistentes Grab aufgeführt war. Adamnanus beschreibt ihn nach Arkulf als eine Rotunde, die auf drei Seiten, wie die Konstantinische 'Ανάστασις-Rotunde, Apsiden aufgewiesen zu haben scheint [3]. Eine streng regelmässige Rotunde mit mächtigem Hausteingewölbe — also nicht etwa eine in ihrem ursprünglichen Zustand belassene natürliche Felsenhöhle — war auch die Unterkirche des Baues: « *cuius dupliciter fabricate inferior pars sub lapideo tabulatu mirabili rotunda structura est fabricata* ». Wäre die ganze Anlage mit Berücksichtigung eines Mariengrabes geschaffen gewesen, so hätte dieses zweifellos im Mittelpunkt der als Rotunde behandelten *confessio* gelegen, oder ihren Altar gebildet. Aber während dieser gegen Osten — vielleicht in einer Apsis — lag, hat Arkulf, getrennt von ihm und vom Mittelpunkt des Raumes gegen Süden verschoben, das angebliche Grab der Muttergottes gesehen: « *in cuius orientali parte altarium habetur, ad dextram vero eius partem sancte Marie saxeum inest sepulcrum vacuum, in quo aliquando requievit sepulta* ». Die Erbauungszeit der Θεοτόκος-Kirche hat also eine Mariengruft auf dem Baugrund noch nicht gekannt. Jerusalem hat in dieser Zeit mithin auch die Tatsache einer leiblichen Himmelfahrt der

[1] I 11 (Geyer *Itinera* 236, Tobler-Molinier *Itinera* 153).

[2] I 12. *De ecclesia sancte Marie in valle Iosaphat fabricata, in qua monumentum eius habetur* (Geyer *Itinera* 240 f., Tobler-Molinier *Itinera* 157 f.).

[3] Von der Oberkirche heisst es, dass in ihr « *quatuor altaria inesse monstrantur* ». Stand, wie doch anzunehmen ist der Hauptaltar im Mittelpunkt der Rotunde, so bleiben drei Altäre für diese Apsiden, wie Arkulf auch in der 'Ανάστασις-Rotunde drei Altäre « *in tribus locis parietis medii artifice fabricatis* » sah (I 2 Geyer *Itinera* 227, Tobler-Molinier *Itinera* 146).

allerseligsten Jungfrau noch nicht gekannt oder wenigstens sie noch nicht anerkannt. Aber wenn wir bei Adamnanus weiterlesen, so stossen wir noch auf etwas ungleich Wichtigeres.

Noch die Führer Arkulfs haben am Ende des 7 Jahrhunderts aus der Tatsache des leeren Grabes keineswegs diejenige der leiblichen Himmelfahrt gefolgert, diese Letztere vielmehr ausdrücklich und aufs klarste ausgeschlossen: «*Sed de eodem sepulcro quomodo vel quo tempore aut a quibus personis sanctum corpusculum eius sit sublatum, vel in quo loco resurrectionem exspectet, nullus, ut fertur, pro certo scire potest*». Dass die Gethsemanekirche die einstige Begräbnisstätte der Muttergottes bezeichne, was noch im letzten Drittel des 6 Jahrhunderts keineswegs feststand, das bleibt hier ausser Zweifel. Ebenso gewiss ist es, dass der reinste Leichnam nun nicht mehr hier ruht. Also ist er irgendwann von irgendwem und irgendwohin weggebracht worden: so wird höchst einfach und rationalistisch geschlossen. In jedem Falle erwartet auch er wie alle Menschenleiber noch den Tag der Auferstehung. Derart dachten die Führer des abendländischen Pilgers.

Genau so muss der Dichter der Strophe: Ἀπόστολοι ἐκ περάτων u. s. w. gedacht haben, wenn er einerseits nur die Seele zu Gott eingehen, andererseits den Leib an einem bekannten Orte: Γεθσημανῇ τῷ χωρίῳ von den Aposteln beigesetzt werden lässt. Denn an das Unding einer Existenz von Reliquien *ex ossibus* hat er gewiss nicht gedacht. Solche hat man niemals und nirgendwo zu besitzen vermeint, was im Grunde der einzige und stärkste Traditionsbeweis in der Sache ist. Aber auch mit Ja'qûβ von Serûg zeigt sich bei Arkulf eine sehr bedeutsame Berührung. Etwas Wunderbares spielt doch auch in die Auffassung seiner Führer, wenngleich als ein blosses *on dit,* herein. Man k a n n den jetzigen Ruheort des heiligen Leibes, so wills frommer Glaube, überhaupt nicht kennen. Er ist Gottes

Geheimnis. Deutlich klingt hier noch einmal die Parallelisierung der Endschicksale der Gottesmutter und des ATlichen Freundes Gottes an, « den Jahveh von Angesicht zu Angesicht kannte ».

Ueberschauen wir die Gesamtentwicklung, deren einzelne Zeugen wir gehört haben. Sie liegt mit einer überraschenden Klarheit und Vollständigkeit vor uns. Kein Ring fehlt in der Kette.

Von einer leiblichen Himmelfahrt der allerseligsten Jungfrau hat das christliche « neue Jerusalem » der Konstantinischen Epoche nichts gewusst. Ebenso wenig hat es aber eine lokale Tradition bezüglich des Mariengrabes besessen. Das Fehlen einer solchen hat man sich nach Analogie des biblischen Berichtes über Moses durch die Annahme einer Bestattung von Gottes Hand an einem Orte, der Gottes Geheimnis ist, zu erklären gesucht. Wenn man diesen unbekannten Ort ganz allgemein auf die Höhe des Oelbergs verlegte, so hatte das seinen Grund darin, dass dieser « der heilige Berge » der NTlichen Geschichte schlechthin geworden war, der in seltsamster Weise alle möglichen Erinnerungen an sich zog. Selbst die Verklärung hat man ja im 4 Jahrhundert [1] und das als Schauplatz von Joh. 20 § 19-24. Luk. 24 § 36-44 gedachte ὑπερῷον von Apg. 1 § 13 nachweislich im letzten Fünftel des 5 Jahrhunderts [2] auf den Oelberg verlegt.

[1] Nach dem Zeugnis des Pilgers von Bordeaux (Geyer *Itinera* 23. Tobler-Molinier *Itinera* 18): « *Inde non longe est monticulus, ubi Dominus ascendit orare, et apparuit illic Moyses et Elias, quando Petrum et Iohannem secum duxit* ».

[2] Nach dem Zeugnis der Biographie Petrus des Iberers a. a. O., wo Petrus von Gethsemane den Oelberg hinaufsteigt ܠܥܠܝܬܐ ܕܬܠܡܝ̈ܕܐ. ܘܒܬܪܟܢ ܠܣܘܠܩܐ ܩܕܝܫܐ « zum Speisesaal der Jünger und hierauf zur heiligen Himmelfahrtskirche ». Auch ein koptisches Evangelienfragment Revillouts a. a. O. 194 [78] verlegt hierher die Erscheinung des Auferstandenen, die im ὑπερῷον erfolgt. Die erhaltene Einleitung zur Erzählung derselben lautet: ⲁⲥⲉⲓ ⲇⲉ ⲛϭⲓⲙⲁⲣⲓⲁ ⲧⲟⲥ(ⲉ) ⲛⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲉⲩ ϩⲓϫⲛ ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲛⲛϫⲟⲉⲓⲧ ⲉⲩⲧⲁⲗⲟ ⲛⲟⲩⲑⲩⲥⲓⲁ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ « *Marie vint donc au siège des apôtres sur la montagne des Oliviers où ils offraient un sacrifice au Seigneur* ».

Im zweiten Drittel des 5 Jahrhunderts wurde sodann ohne jede Beziehung zu ihrem Lebensende eine erste hierosolymitanische Kirche der Θεοτόκος nahe bei den Erinnerungsstätten an die Gethsemaneszenen des Gründonnerstagabends errichtet. Für die Wahl des Ortes mag Ueberlassung des Bauplatzes — vielleicht durch den Stifter oder die Stifterin der Kirche — massgebend gewesen sein. Solche Gründungen *in praedio* irgend eines reichen Gemeindemitglieds waren ja im christlichen Altertum nichts Seltenes. Erst nachträglich hat man legendarisch eine auch lokale Beziehung der Kirche zur allerseligsten Jungfrau hergestellt. Man sagte zunächst, sie bezeichne die Stelle ihres Wohnhauses und ihres Todes. Eine jüngere Version verlegte unter dem Einfluss der auch in Palästina eindringenden *transitus*-Texte hierher die usprüngliche Begräbnisstätte Marias und den Ort ihrer leiblichen Himmelfahrt. Nachdem vielleicht beide Versionen zeitweilig nebeneinander gestanden hatten, gelang es erst im Laufe des 7 Jahrhunderts der Grabesversion die Wohnhausversion zu verdrängen. Daneben hat aber in Jerusalem fast bis an die Schwelle des 8 Jahrhunderts auch die ursprüngliche Annahme eines Ruhens des heiligen Leichnams an einem nur Gott bekannten Orte sich Anhänger erhalten. Mit der Tatsache eines bestimmten leeren Mariengrabes, das mindestens Einzelne schon seit dem dritten Drittel des 6 Jahrhunderts in der Θεοτόκος-Kirche zeigten, haben sich diese so abgefunden, dass sie von einer Erhebung aus demselben sprachen, die sich unter unbekannten Umständen, zu unbekannter Zeit und durch unbekannte Personen vollzogen hätte. Eine Assumptionskirche hat erst der vereinzelte Russe Daniel die *S. Maria Antiqua* Jerusalems genannt, als sie zu Anfang des 11 Jahrhunderts in Trümmern lag. Selbst die Kreuzfahrer haben wenigstens diesen Namen dem von ihnen im 12 Jahrhundert aufgeführten Neubau nicht gegeben. Die « Marienkirche » schlechthin, كنيسة ستى مريم « die Kirche Unserer Frau Maria »

heist im arabischen Volksmund, was von dem Bau der Kreuzzugsperiode noch erhalten ist, heute und seit Jahrhunderten wieder, wie ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲧⲉ ⲧⲁⲅⲓⲁ ⲙⲁⲣⲓⲁ « die Kirche der heiligen Maria » den altchristlichen Bau der früheste Zeuge seiner Exsistenz genannt hatte. Ein landfremder Gast ist der Glaube an die leibliche Himmelfahrt der allerseligsten Jungfrau in Jerusalem allzeit geblieben, so sehr er seit dem 8 Jahrhundert natürlich auch hier der unbestritten herrschende ist.

Ich füge dem anhangsweise bei, dass es im eigentlichen Syrien ebenso steht, so zahlreiche litterarische Gestaltungen des Assumptionsglaubens wir auch gerade hier besitzen. Ja'qûβ von Sєrûγ ist natürlich auch dessen ein beredter Zeuge. Ein anderer ist ein Johannes Bischof von Bîrθâ, dessen in siebensilbigem Metrum abgefasste Dichtung « über das Abscheiden der Gottesgebärerin Jungfrau Maria » [1] in dem Homiliarium zu Jerusalem *fol.* 24 r° C — 26 r° A auf diejenige Ja'qûβs folgt. Die glorreiche Aufnahme der Seele Marias in das himmlische Reich, das sie als seine Königin begrüsst, steht auch hier durchaus im Vordergrund. Erst beinahe nachträglich kommt der Dichter auf die Unmöglichkeit zu sprechen, dass ihr reinster Leib der Verwesung anheimgefallen sei. Dies betont er nun allerdings mit grossem Nachdruck, und gleichwohl redet selbst er von einer leiblichen Himmelfahrt noch mit keinem Worte. Das ist um so befremdlicher, als Johannes sich auf ein Väterzeugnis beruft, des schwer zu Gunsten der Annahme einer solchen ins Gewicht fallen musste. Er sagt nämlich beiläufig [2]:

---

[1] ܡܐܡܪܐ ܕܥܒܝܕ ܠܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܒܪܐܬܐ ܥܠ ܡܥܢܝܬܗ ܕܝܠܕܬ
ܐܠܗܐ ܕܡܫܒܚܬܐ. *Inc.* ܠܐܠܗܐ ܫܘܒܚܐ ܡܢ ܦܘܡ ܕܒܪܝܬܐ ܡܢ ܦܘܡ ܠܥܠܡ
Ich gedenke, im nächsten Jahrgang dieser Zeitschrift den Text dieser sowie der Dichtung Ja'qûβs zu veröffentlichen.

[2] Fol. 25 r° B.

ܡܢ ܝܘܠܦܢܗ ܟܗܢܝܐ : ܕܪܒܐ ܕܝܘܢܘܣܝܘܣ.
ܝܠܦܝܢ ܕܟܡܐ ܡܥܠܝܢ : ܡ̈ܠܬܐ ܕܐܬܡܠܠܘ ܬܡܢ.
ܕܐܦ ܗܘ ܬܡܢ ܐܬܛܝܒ : ܒܓܘܕܐ ܢܟܦܬܐ ܕܫ̈ܠܝܚܐ.

« Aus der priesterlichen Lehre des grossen Dionysios lernen wir, wie erhaben die Worte waren, die dort gesprochen worden, da auch er dort im reinen Chore der Apostel bereit war ».

Es ist Ps.-Dionysios der hier zitiert wird. Man empfindet deutlich, dass der Assumptionsglaube, wenn anders er trotz dessen Schweigen vom Verfasser geteilt wird, bei ihm sich wesenhaft auf die falschen Areiopagitika gründet, welche seit der Uebersetzung durch Sergios von Rîš-'ain bei den syrischen Monophysiten neben den Werken der hll. Chrysostomos, Kyrillos von Alexandreia und der Kappadokier zu den patristischen Fundamentalautoritäten gehörten.

Es ist ausschliesslich Sache theologischer Wissenschaft, zu prüfen, ob und wie weit die hier ans Licht gestellten Tatsachen sich mit dem dogmatischen Begriff der Tradition berühren. Mir als Laien steht hierüber ebensowenig ein Urteil zu, als ich vom Standpunkte des Historikers aus daran ein Interesse nehme. Für die altkirchliche Litteraturgeschichte ergiebt sich aus ihnen die bestimmte negative Folgerung, dass der spätestens gegen Ende des 5 Jahrhunderts bis nach Rom bekannte *transitus*-Text aus Palästina oder Syrien nicht stammen kann. Bedenkt man, dass die Szene der *assumptio* gerade in koptischer Litteratur ihre weitaus grossartigste Ausführung fand, bedenkt man auch die manigfachsten und engsten Beziehungen, die seit Alters Alexandreia und Rom verbanden, so wird man eher vielleicht vermutungsweise auf Aegypten als Heimat des gewiss griechischen Urtexts raten dürfen.

Für die Kunstgeschichte ergiebt sich positiv mindestens die hohe Wahrscheinlichkeit, dass von Palästina-Syrien, näherhin wohl von Jerusalem selbst der byzantinische Typus

des κοίμησις-Bildes ausgegangen ist, der den Heiland — so recht an Ja'qûβ von Sᴇrûγ erinnernd — in der Mitte der Apostel am Totenbett der allerseligsten Jungfrau, aber nur zum Zweck der Abholung ihrer Seele, vorführt. Wäre hier Aegypten massgebend gewesen, so würden wir wohl vielmehr eine Komposition im Stile der Himmelfahrt des Elias erhalten haben. Konstantinopel würde dagegen vermutlich nur einen Typus ausgebildet haben, wie ihn in Uebereinstimmung mit der abendländischen Kunst seit der Renaissance das Malerbuch vom Berg Athos als μετάστασις τῆς Θεοτόκου beschreibt [1]. Aus der *transitus*-Litteratur ist jenem ikonographischen Typus nur die vielfach in kleineren Figuren vor dem Lager der Leiche dargestellte Szene zugewachsen, wie ein Jude bezw. ein jüdischer Priester Hand an den heiligen Leichnam zu legen versucht, die frevlerische Hand ihm aber vom feurigen Schwert eines Engels abgeschlagen wird. Das Malerbuch vom Berg Athos [2] fordert sie als unerlässlichen Zug der Komposition: Κάτωθεν δὲ τῆς κλίνης ἕνας Ἑβραῖος μὲ κομμένας τὰς χεῖρας, αἱ δὲ χεῖρες αὐτοῦ κρέμονται ἐπὶ τῆς κλίνης· ἔμπροσθεν δὲ τοῦ Ἑβραίου ἄγγελος μὲ γυμνὸν ξίφος. Sie findet sich heute allerdings auch auf Tafelbildern in Kirchen Palästinas [3], wie denn Daniel am Anfang des 11 Jahrhunderts auch schon den Punkt im Kedrontal — 50 Bogenschussweiten von einem Stadttor entfernt — zu bezeichnen weiss [4], an dem der Vorgang

---

[1] II § 356 (*ed.* Konstantinides. Athen. 1885. 178): Μνημεῖον ἀνεῳγμένον καὶ εὔκαιρον· καὶ οἱ ἀπόστολοι θαυμάζοντες· ὁ δὲ Θωμᾶς βαστῶν ζώνην δεικνύει αὐτὴν πρὸς αὐτούς· ἄνω δὲ τῶν ἀποστόλων ἐν τῷ αἰθέρι ἡ Παναγία ἐπὶ νεφελῶν, ἀνερχομένη εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ ὁ Θωμᾶς πλησίον τῆς Θεοτόκου ἐν νεφέλαις περιβεβλημένος λαμβάνει τὴν ζώνην ἐκ τῶν χειρῶν τῆς Θεοτόκου.

[2] II 354 (*ed.* Konstantinides a. a. O.

[3] Beispielsweise in einem grossen Bild im Ikonostasion der (griechischen) Kirche Johannes des Täufers in Jerusalem und vielfach in dem κοίμησις-Bild der s. g. ἀποστολικαί am oberen Rand der Ikonostasien, so in zweien der Geburtskirche zu Bethlehem.

[4] Ausgabe von Noroff 156. (Uebersetzung 36 f.).

sich abgespielt habe. Auch vermag ich die Szene in der armenischen Kunst des Mittelalters zu belegen [1]. Dass sie trotz allem dem erst einen spezifisch « byzantinischen » d. h. von Konstantinopel ausgegangenen Zusatz darstellt, erhelt aus ihrem regelmässigen Fehlen in abendländischen κοίμησις-Bildern. Ich erinnere beispielsweire an die Mosaiken in *S. Maria Maggiore* und *S. Maria in Trastevere* und an ein italobyzantinisches Tafelbild im Vatikanischen *Museo Cristiano*, der mittelalterlichen Kunst diesseits der Alpen nicht erst zu gedenken. Ebenso fehlt das Detail auf koptischen Tafelbildern, sowie in der betreffenden Darstellung unter den Marienfestbildern eines ehemals Barberinischen byzantinischen Pasticcio-Diptychons des 11 Jahrhunderts, das in engstem Zusammenhang mit syrischer Kunst steht. Das Abendland scheint hier wieder einmal unter Umgehung Konstantinopels an syrisch-ägyptische Art anzuknüpfen.

[1] In einer Miniatur eines Tetraevangeliums vom Jahr 1415/16 im Besitz der armenischen Jakobuskathedrale zu Jerusalem. Das κοίμησις-Bild eines illustrierten syrischen Evangeliars im jakobitischen Markuskloster zu Jerusalem vom Jahre 1222/23 ist leider ausgerissen. Vgl. die Mitteilung 408-413. Ueber die litterarischen Quellen des Zuges vgl. die Nachweise von Noroff 37 Anmk. 1 und von mir in dem Aufsatz der *Revue Biblique Internationale*. Bei der grossen Verbreitung in der Litteratur ist es sehr begreiflich, wenn das Detail so allgemein auch in einen Bildtypus eindrang, dem es von Hause aus schon darum fremd sein muss, weil das κοίμησις-Bild ja den Augenblick des Entschlafens der allerseligsten Jungfrau, nicht den Transport der Leiche zum Grabe vorführt, während dessen die Legende das jüdische Attentat gemacht werden lässt.



DRITTE ABTEILUNG.



A). — MITTEILUNGEN.

1. Der Bibelkanon bei Ibn Chaldûn. — Unter dem Titel *Der Kanon der biblischen Bücher bei den babylonischen Nestorianern im 9/10 Jhdt.* hat Rothstein Z. D. M. G. LVIII 634–663 die Ausführungen über die jüdische und christliche Bibel bekannt gegeben und erläutert, welche sich in der anonymen arabischen Chronik der Hdschr. *Spreng. 30* der Kgl. Bibliothek zu Berlin finden. Der Titel seiner Veröffentlichung ist nur soweit das NT in Frage kommt, berechtigt. Ein Vergleich mit Theodoros bar Kônî oder Išô'dâδ von Merw genügt, um von der Tatsache zu überzeugen, dass der ATliche Kanon des mohammedanischen Anonymus mit demjenigen der nestorianischen Kirche seiner Zeit nichts zu schaffen hat. Die Anordnung der Bücher war in diesem eine durchaus andere, und von Ezra IV, welches Apokryphon Rothstein wohl mit Recht in seinem Stück erwähnt findet, fehlte jede Spur. Es ist durchaus und lediglich ein — eben vermöge der Erwähnung von Ezra IV allerdings einen einzigartigen Wert gewinnendes Dokument zur Geschichte des jüdischen Kanons, was wir bezüglich des ATs durch den Anonymus erhalten. Wenn dieser versichert, dass hier "zwischen Juden und Christen keine Differenz besteht„ (ليس بينهم فيها خلاف) so beweist dies eben nur, dass er im allgemeinen zwar wusste, es werde das AT auch von den Christen als Offenbarungsschrift angenommen, über Umfang und Gestalt dieses christlichen ATs aber keinerlei nähere Kunde besass.

Einen wirklich auch für das AT christlichen Kanon teilt ein anderer und späterer mohammedanischer Schriftsteller mit, ohne dass dies bislange beachtet worden wäre, Ibn Chaldûn: III 34 der klassischen مقدّمة seines Geschichtswerkes, in der man immer aufs neue die höchste Leistung bewundert, zu welcher orientalischer Geist auf dem Gebiete der Geschichtsbetrachtung sich aufgeschwungen hat. Ich setze die betreffende Stelle nach der mir im Augenblick allein zugänglichen dritten Bûlâqer Ausgabe ١٣٢٠ سنة هجرية her, indem ich die offenkundigen Fehler in Parenthese verbessere und bei der Uebersetzung von diesen Verbesserungen ausgehe:

(١٣٣٠ واجتمع الحواريون الرسل لذلك العهد برومية ووضعوا قوانين الملة النصرانية وصيروها بيد اقليمنطس تلميذ بطرس وكتبوا فيها عدد الكتب التى يجب قبولها وعمل بها فمن شريعة اليهود القديمة التوراة وهى خمسة اسفار وكتاب يوشع وكتاب القضاة وكتاب اعوث وكتاب يهوذا واسفار الملوك اربعة وسفر بنيامين (*leg.* بريامين) وكتب المقابيين لابن كوريون ثلاثة وكتاب عزر الامام وكتاب اوشير (*leg.* استير) وقصة هامان وكتاب ايوب الصديق ومزامير داود عليه السلام وكتب ابنه سليمن عليه السلام خمسة ونبوات الانبياء الكبار والصغار ستة عشر وكتاب يشوع ابن شارخ وزير (*leg.* زمر) سليمن وشريعة عيسى صلوات الله عليه المتلقاة من الحواريين نسخ الانجيل الاربعة وكتب القتاليقون سبع رسايل وثامنها الايريكسيس (*leg.* ابركسيس) فى قصص الرسل وكتاب بولس اربع عشرة رسالة وكتاب اقليمنطس وفيه الاحكام وكتاب ابوغالمسيس وفيه رويا يوحنا بن زيدى (*leg.* زبدى)

“ Und es versammelten sich die Herrenjünger, die Apostel, zu dieser Abmachung in Rom und sie setzten die Kanones der christlichen Religion fest nnd liessen sie von der Hand des Klemens, des Schülers des Petrus, schriftlich abfassen und sie schrieben in ihnen die Zahl der Bücher, welche anzunehmen und nach welchen zu handeln notwendig ist. Vom alten Testament der Juden: die Thora, das sind fünf Bücher, und das Buch Josue, und das Buch der Richter, und das Buch Ruth, und das Buch Juda, und Bücher der Könige vier, und das Buch Chronik, und Bücher der Makkabäer von Ibn Kûrjûn drei, und das Buch Eras, des Imâms, und das Buch Esther und die Geschichte Amans, und das Buch Job, des Gerechten, und die Psalmen Davids — Friede über ihm — und Bücher Salomons, seines Sohnes, — Friede über ihm — fünf, und Prophezeiungen der grossen und der kleinen Propheten: sechzehn, und das Buch Jesus, des Sohnes Sirachs, und das Lied (?) Salomons, und das Testament Jesu — Gottes Gebete über ihm —, von den Herrenjüngern entgegengenommen: die vier Kodizes des Evangeliums, und das Buch Καθολικῶν: sieben Briefe und als achtes Stück zu ihnen die Πράξεις über die Geschichten der Apostel, und das Buch des Paulus: vierzehn Briefe und das Buch des Klemens, und in ihm sind die Satzungen, und das Buch Ἀποκάλυψις, und in ihm sind die Gesichte Johannes', des Sohnes des Zebedäus „.

Ibn Chaldûn lässt zunächst die “ Apostolischen „ Kanones, welche den Anhang der AK bilden, auf einer Apostelversammlung

in Rom entstanden sein: die Ortsangabe ist durch die Verbindung des angeblichen Urhebers der Niederschrift, Klemens, mit Rom bedingt. Er erwähnt sodann das dort in Kanon 85 gebotene Verzeichnis der biblischen Bücher (behandelt von Zahn *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons* II 184–193). Man würde zunächst wohl erwarten, nun auch eben dieses Verzeichnis in dem von ihm mitgeteilten wiederzufinden. Aber in der Reihenfolge der biblischen Schriften, in der Buchzählung bei den einzelnen, in der Namengebung, ja im Schriftenbestande selbst sind die beiden Verzeichnisse höchst von einander verschieden. Das tatsächlich von Ibn Chaldûn gebotene Verzeichnis ist ebenso eigenartig als interessant, auch da, wo es mit anderen Verzeichnissen der biblischen Bücher sich berührt.

Für das AT ist zu Grunde gelegt die bei Kyrillos von Jerusalem (Zahn 179), Gregorios von Nazianz (Zahn 216 f.) und Amphilochios von Ikonion (Zahn 217 ff.) ausdrücklich gemachte Unterscheidung von ἱστορικά, στιχηρά und προφητικά, welche drei Gruppen in der nämlichen Reihenfolge, aber wie bei Ibn Chaldûn ohne Angabe des Einteilungsprinzips dann auch schon im Catalogus *Mommsenianus* (Zahn 143 ff.) und weiterhin im 85 Apostolischen Kanon (Zahn 191 f.), im 59 Kanon von Laodikeia (Zahn 202), im Athanasianischen Festbrief von 367 (Zahn 210 ff.), bei Rufinus (Zahn 241), im Verzeichnis der 60 Bücher (Zahn 290 ff.) und in der Stichometrie des Nikephoros (Zahn 297–301) begegnet. Man kann hier von einer seit dem 4 Jahrh. herrschenden Anordnung des ATs der griechischen Kirche reden. Ibn Chaldûn folgt einer Vulgata. Seine Reihenfolge der ἱστορικά ist, wenn wir von dem „Buch Juda" hinter Ruth und den drei Makkabäerbüchern absehen die nämliche, welche Kyrillos von Jerusalem, der 85 Apostolische Kanon Rufinus und Nikephoros befolgen: eine chronologische mit Esther am Schlusse. Die Reihenfolge der στιχηρά: Job–Psalter–Weisheitsbücher begegnet gleichfalls an diesen Stellen sowie überdies bei Gregorios von Nazianz und Amphilochios, in den Bibelkanones des Hipponensischen Konzils von 393 (Zahn 251 f.) und des *Codex Alexandrinus* (Zahn 288 f.). Soweit bleibt der Kanon Ibn Chaldûns durchaus im Rahmen dessen, was wir von einem wohlgeordneten christlich-orientalischen Kanon des ATs erwarten können. Am nächsten berührt er sich mit den Verzeichnissen des Kyrillos von Jerusalem, des Rufinus, der rund 20 Jahre in Palästina gelebt hat, und des in Antiocheia oder Umgebung heimischen Re-

daktors der AK und Verfassers der Apostolischen Kanones. Das arabische Dokument trägt also — wir dürfen wohl sagen — in erster Linie einen westsyrisch-palästinensischen Karakter. Von Dingen, durch welche es eine etwas vereinzelte Stellung einnimmt, weist nach der nämlichen Richtung noch die im 85 Apostelkanon wiederkehrende Zahl von drei Makkabäerbüchern. Anderes deutet hier auf jüdischen Einfluss. Zu nennen ist an erster Stelle der doch gewiss mit dem jüdischen Historiker Josippon ben Gorion identische Ibn Kûrjûn, dem — merkwürdig genug — die drei Makkabäerbücher zugeschrieben werden. Ich frage mich, ob hier etwa als drittes Makkabäerbuch das sechste von Flavius Josephus' "Jüdischem Krieg", das als fünftes Makkabäerbuch tatsächlich, wie der *Ambrosianus* lehrt, wenigstens in die syrische Bibel gekommen ist, zu vermuten und die späterhin im Abendland von Christen nicht selten begangene Verwechselung von Josephus und Josippon zu unterstellen ist. Ich muss aber auch die Möglichkeit offen lassen, dass einfach eine Verwechselung der biblischen Bücher mit dem in zwei arabischen Rezensionen als "Buch der Makkabäer" bezeichneten Werke Josippons vorliegt. Als karakteristisch für den jüdischen Kanon wird weiterhin gelegentlich die denn auch beim mohammedanischen Anonymus Rothsteins wiederkehrende Zählung der Chronik als eines einzigen Buches, sowie die gleichfalls den beiden Arabern gemeinsame Zählung eines einzigen Ezra hervorgehoben, die allerdings auf christlichem Boden auch im *Catalogus Claromontanus* (158 f.) und im Verzeichnis der 60 Bücher anzutreffen ist. An jüdischen Einfluss könnte man schliesslich auch bei der Bezeichnung "Könige" statt des ständigen griechischen Βασιλεῖαι denken. Doch liegt hier ebensowohl eine Berührung mit Abendländischem vor, mit dem Kanon der *translatio antiqua* nach Cassiodorus *divin. litter. cap.* 14 als frühestem Zeugen. Ganz entschieden abendländisch ist ja weiterhin die Zählung von fünf statt drei Salomonischen Schriften. Ausser Sprichwörtern, Prediger und Hohem Lied sind natürlich die Σοφία Σολομῶντος und Jesus Sirach gemeint. Ohne eine Gesamtüberschrift stehen nun allerdings diese fünf Bücher auch im *Claromontanus* und im Bibelkanon des *Codex Alexandrinus* beisammen. Aber die ausdrückliche, tatsächlich ja irrige Angabe von fünf Werken "Salomons" teilen mit Ibn Chaldûn nur rein abendländische Dokumente: das Dekret Papst Innocenz' I von 405 (Zahn 244 ff.), der Kanon des Konzils von Hippo und derjenige der *antiqua translatio* bei Cassiodorus. In das

Abendland, wo wir ihm im *Mommsenianus* begegnen, weist schliesslich auch der Anschluss der Makkabäerbücher an die Chronik, durch welchen die chronologische Reihenfolge der ἱστορικά gestört wird. Etwas schlechthin Singuläres bezeichnet der Anschluss von Judith — denn das ist sicherlich das seltsame " Buch Juda " — an Ruth, der schon vorher hier störend eingreift. Etwas völlig Singuläres bringt vielleicht auch der aus zwei Titeln bestehende Anhang hinter den προφητικά. Jesus Sirach ist da zunächst von Jemandem nachgetragen, der ihn vermisste, weil er ihn mit gutem Recht unter dem Autorennamen Salomon nicht suchte. Sodann ist noch einmal ein Salomonisches Stück genannt. An das Hohe Lied zu denken ist möglich. Das arabische Wort kann in der Bedeutung " Lied " Wiedergabe von ᾆσμα sein. Aber man begreift kaum, was den Urheber des Anhangs zu der Unterstellung hätte veranlassen sollen, dass das Hohe Lied nicht in den bereits genannten " fünf Büchern Salomons " einbegriffen sei. So möchte man eher die Psalmen Salomons nachgetragen glauben. Auch sie könnten ja wohl als sein " Lied " bezeichnet, das arabische Wort könnte aber auch im Sinne eines Musikinstrumentes (Flöte) zu verstehen und als — allerdings wenig glückliche — Wiedergabe von ψαλτήριον zu fassen sein. Dann wäre die Sache ausgemacht. Es würde das erste Mal sein, dass wir den Salomonischen Psalmen so als kanonischer Schrift begegnen, und es wäre doppelt bemerkenswert in einem Kanon, in welchem Tobit und Baruch fehlen.

Für das NT scheidet Ibn Chaldûn zunächst Evangelien, katholische Briefe mit Apostelgeschichte und Paulusbriefe. Das ist wieder auch mit dieser Reihenfolge eine weitverbreitete Anordnung. Kyrillos von Jerusalem vertritt auch sie, und es vertreten sie ferner der 59 Kanon von Laodikeia, der Festbrief des Athanasios, der Kanon des *Codex Alexandrinus*, das Verzeichnis der 60 Bücher, Leontios von Byzanz II 4 (Zahn 294) und die s. g. Synopsis des Athanasios (Zahn 315 ff.). Mit dem 85 Apostelkanon berührt sich unsere Quelle hier vermöge der Aufnahme einer Klemensschrift, bei welcher nach der näheren Bezeichnung wohl an die dort genannten διαταγαί d. h. an die AK zu denken ist. Bekannt sind weiterhin, wie in aller späteren nicht nestorianischen Ueberlieferung, auch die kleinen katholischen Briefe, und bekannt ist die Apokalypse, welche von den sich mit Ibn Chaldûn am nächsten berührenden Zeugen Kyrillos von Jerusalem und der 85 Kanon der Apostel noch vermissen lassen. Eine Berührung mit Abendländ-

ischem bedeutet auch für des NT die Vorstellung der katholischen Briefe vor die als Nummer 8 im zweiten Teile des NTs gezählte Apostelgeschichte. Sie begegnet bei Augustinus *de doctrina christiana* II 8 § 14 (Zahn 258). Das ist ein Afrikaner, und auf das Konzil von Hippo im Jahre 393 konnten wir beim AT verweisen. Ich denke, dass beim Geschichtschreiber der Berbern der abendländische Einschlag in den Zettel eines syro-palästinensischen Kanontypus tatsächlich aus der Ueberlieferung der alten Kirche Nordafrikas stammen wird. Doch wird auch noch eine Vergleichung Ibn Chaldûns mit koptischem Material vorzunehmen sein, zu welcher mir gegenwärtig die Hilfsmittel fehlen. Ich verweise auf Abû-l-Barakâts "Lampe der Finsternis".

Dr. A. Baumstark.

2. Zitate und Spuren der Petrusapokalypse in einem äthiopischen Texte. — Das äthiopische "Buch der Geheimnisse des Himmels und der Erde", dessen Perruchon verdankte Ausgabe und Uebersetzung als *Tome I. Fascicule 1* die neue *Patrologia Orientalis* von Graffin und Nau eröffnet haben, ist nach der Ansicht Guidis, welcher bei der Edition hilfreiche Hand bot, möglicher Weise ein Erzeugnis erst des 15 Jahrhunderts. In jedem Falle ist es ein abessynisches Original, und dieser Umstand allein schon verbietet schlechterdings mit dem Ansatz seiner Entstehungszeit allzuweit hinaufzugehen. Die altchristliche Litteraturgeschichte hat mit dieser Apokalypse unmittelbar nichts zu schaffen. Aber es ist nicht nur, wie Guidi sagt "pour étudier l'histoire de la pensée humaine sous toutes ses formes", weshalb man allen Grund hat auch mit Machwerken ihres Schlages sich vertraut zu machen. Neben dem Eigengut einer verhältnissmässig geringes Interesse bietenden Spätzeit birgt sich häufig genug hier manches verlorene Korn echter und alter christlicher Apokalyptik.

In Sonderheit bezüglich des neuen äthiopischen Textes hat Nau in einer *Note additionelle* zu den einleitenden Worten Guidis mit gutem Grunde sofort auf die Quellenfrage hingewiesen. Direkt oder, was vielleicht wahrscheinlicher ist, bereits aus zweiter Hand zitiert Ba-Hajla Mikâ'êl, wie sich der Verfasser des äthiopischen

Textes — schwerlich mit seinem wahren Namen — nennt, ein Quellenmaterial, das ihm unsere Aufmerksamkeit von vornherein sichern muss. Keineswegs allein die kanonische Johannesapokalypse ist hier zu nennen. Etwa ebenbürtig steht neben ihr das Henochbuch. Der Verfasser kennt sodann nicht nur 68 die Existenz von vier Ezrabüchern, sondern er beruft sich ausdrücklich 83 auf das vierte derselben, indem er diese jüdische Apokalypse des 1 nachchristlichen Jahrhunderts gleichwertig neben den kanonischen Daniel stellt. Das sind nun alles Quellen, die wir noch ihrem vollen Umfang nach besitzen, und längst und zu einem sehr grossen Teil kennen wir auch die Bartholomäusapokalypse, an welche eine entfernte Erinnerung vorliegt, wenn der Apostel von unserem äthiopischen Text (58) mit sichtlichem Anklang an zwei uns aus ihr erhaltene Stellen als "*le chercheur* d e s s e c r e t s" bezeichnet wird. Aber auch eine uns erst der schwachen Hälfte nach in neuerer Zeit wiedergeschenkte, ist hier benützt. Wie Guidi VI zutreffend bemerkt hat, muss der abessynische Verfasser die Petrusapokalypse gekannt haben. Er zitiert mehrfach Worte des Apostelfürsten und an diesen gerichtete Aeusserungen des Herrn, die nur hier ihre Stelle gehabt haben können. Ich schicke einigen weiteren Bemerkungen zunächst diese Zitate selbst in der französischen Uebersetzung Perruchons voraus:

3: *Et Pierre dit à Notre Seigneur: "Avant le ciel et la terre, rien n'a été créé".*

6: *Trois cieux ont été faits avec de l'eau ainsi que le dit Notre Seigneur à Pierre: "Nous avons pris de l'eau pure et nous avons créé trois cieux".*

8: *De même que les sept cieux, la terre a été formée de l'eau, ainsi que le dit l'apôtre Pierre: "Il créa la terre avec l'eau et l'affermit par la voix de Dieu".*

58: *Pierre dit aussi: "La gloire a été envoyée avec la fumée".*

80: *Le Seigneur dit encore à Pierre: "De tous le péchés le plus grand est l'incrédulité et la perfidie, les conseils d'injustice et d'iniquité. Si un homme accomplit les œuvres de justice et adore (Dieu) et mène une vie tout à fait sainte, s'il n'a pas sur son visage le signe de la charité, les anges qui veillent l'empêcheront d'entrer par la porte du ciel".*

Ungetrübt ist von diesen Zitaten aus einer alten Schrift höchstens das zweite auf uns gekommen. Im ersten ist zweifellos die Rolle des ursprünglich Redenden mit derjenigen des ursprünglichen

Zuhörers vertauscht. Wie die im zweiten referierte hat auch diese Aeusserung der Herr getan, und ein Herrenwort ist denn ehedem gewiss auch gewesen, was jetzt in dritten Zitat als Erzählung im Munde des Petrus erscheint. Man sieht hier lediglich mit vollster Klarheit, dass eine Mittelquelle zwischen der zitierten Petrusschrift und dem vorliegenden äthiopischen Texte steht, welche einmal den Herrn bei Petrus, ein andermal in allgemeinerer Form einfach Petrus zitierte. Dies doppelle Verfahren hat Ba- Hajla Mikâ'êl irre geführt. In der Tat gehen seine drei ersten Petruszitate unverkennbar auf eine und dieselbe Rede des Herrn zurück, in welcher dieser dem Apostelfürsten über die Vorgänge der Weltschöpfung Aufschluss gab. Das fünfte Zitat ist sodann — zu verkennen wird auch das Niemand vermögen — kein wörtliches, sondern eine Erweiterung, Umschreibung und Verwässerung der ursprünglichen Herrenworte. Nur dass in diesen von der grössten Sünde und dass in ihnen von Wache haltenden Engeln die Rede war, welche Sünder an der Himmelspforte zurückhalten, darf als gesichert gelten. Selbst welches jene grösste Sünde war, ist kaum mehr zu erraten. Man kann sowohl an den Unglauben, beziehungsweise den Abfall vom Glauben als an den Mangel der Liebe denken. Doch ist es immerhin erheblich wahrscheinlicher, dass der Gedanke an den Letzteren hier erst von jüngerer Hand unter dem Einfluss von I Kor. 13 § 2 eingetragen wurde. Im vierten Fragment ist endlich mit der Möglichkeit einer durch die sprachlichen Verhältnisse der semitischen Verbalflexion verschuldeten Verwechselung von Vergangenheit und Zukunft zu rechnen.

Dies alles in Rechnung gezogen, wäre nun aber auch bei keinem Zitate abzusehen, weshalb wir es nicht auf diejenige Schrift zurückführen sollten, an welche zu denken gewiss von vornherein weitaus am nächsten liegt, — um so näher liegt, weil unsere Petruszitate hart neben Zitaten des Henochbuches stehen, dessen griechischen Text auch die Handschrift von Akhmin neben demjenigen des Petrusevangeliums und der Petrusapokalypse enthielt. Die Aeusserung bezüglich der grössten Sünde kann dem Herrn sehr wohl am Schlusse der Höllenschau in den Mund gelegt gewesen sein, in welcher das Akhminer Fragment abbricht. Von himmlischen Wächtern hat die Petrusapokalypse, wenn auch in anderem Sinne und Zusammenhange, nachweislich gesprochen. Das dunkle Wort des vierten Zitates können wir uns dem verschiedenartigsten Rahmen eingefügt denken, und dass die Petrusapokalypse den

Herrn wie über das Ende so auch über die Erschaffung der Welt habe einen geheimen Aufschluss geben lassen, ist an sich nicht unwahrscheinlich. Um eine ausführliche Darstellung könnte es sich dabei allerdings nach der Stichenangabe des *Codex Claromontanus* und des Nikephoros nicht gehandelt haben. Aber eine solche wird auch durch den äthiopischen Text keineswegs gefordert. Das Herrenwort des zweiten und die Herrenworte, welche tatsächlich hinter dem ersten und dritten Zitat stehen, können füglich dicht bei einander gestanden haben und von einer in wenige Zeilen zusammengedrängten Schilderung ihres Hervorgehens aus dem Nichts kann die apokalyptische Herrenrede unmittelbar auf das Ende der Welt übergegangen sein. So bliebe allenfalls nur das rein negative Moment, dass die fünf Zitate keinen Zug enthalten, der in dem Akhminer Fragment und den sicheren Zitaten der Apokalypse anzutreffen oder auch nur anderweitig bisher für sie wahrscheinlich gemacht worden wäre.

Doch auch Züge dieser Art bietet das " Buch der Geheimnisse des Himmels und der Erde „ an einer Stelle, an welcher sie freilich den Namen Petrus nicht nennt. Ganz gegen sein Ende lesen wir 90 f.: *Puis aura lieu la résurrection, ainsi que le jugement: le ciel qui est enroulé autour de son trône, comme une lettre que Dieu a cachée, se déroulera aux élus. Cette terre sera comme une terre foulée par le pied de juste. Il y aura alors un ciel nouveau et une terre nouvelle.* Die Erwähnung von Himmel und Erde hart bei derjenigen des letzten Gerichtes macht an das Gericht über Himmel und Erde selbst denken, das Makarios Magnes IV 6. 16, bezw. der von ihm bekämpfte heidnische Schriftsteller d. h. wahrscheinlich Porphyrios für die Petrusapokalypse bezeugt: ἡ γῆ παραστήσει πάντας τῷ θεῷ κρινομένους ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως μέλλουσα καὶ αὐτὴ κρίνεσθαι σὺν καὶ τῷ περιέχοντι οὐρανῷ. Wie sodann hier, so fand sich nach dem Zeugnis des nämlichen Makarios Magnes IV 7 in der Petrusapokalypse eine engste Berührung mit Is. 34 § 4: καὶ τακήσεται πᾶσα δύναμις οὐρανοῦ καὶ ἑλιχθήσεται ὡς βιβλίον. Vom neuen Himmel und der neuen Erde wird endlich auch II Petr. 3 § 13 gesprochen: Καινοὺς δὲ οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ προσδοκῶμεν. Das aber ist eine Stelle, deren inniger Zusammenhang mit der Apokalyse unter dem Namen des Apostelfürsten feststeht, gleichviel ob man nun den Brief von der Apokalypse oder — mit Z a h n *Geschichte des Neutestamentlichen Kanon* I gewiss richtiger — die Apokalypse vom Brief ab-

hängig sein lässt. Und noch ein Wort des äthiopischen Buches darf hier vielleicht herangezogen werden, sein letztes Wort 91: *Car tout ce qui touche à la chair est comme l'herbe et tout l'honneur comme le fruit de l'herbe, mais la parole de Dieu demeure éternellement.* Das berührt sich einerseits in etwa mit der zweiten Hälfte von Is. 37 § 4: καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται ὡς φύλλα ἐξ ἀμπέλου καὶ ὡς πίπτει φύλλα ἀπὸ συκῆς, andererseits mit Matth. 24 § 35: Ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσι, auf welches Herrenwort Makarios Magnes nich neben dem Prophetenwort beruft, indem er behauptet, dass wir durch beide συνελαυνόμεθα εἰς τὴν ἀποκάλυψιν Πέτρου καὶ ἄκοντες. Auch am Schlusse seines Werkes scheint Ba-Hajla Mikâ'êl derjenigen Mittelquelle zu folgen, welcher er seine Petruszitate verdankt, diese selbst aber an ihrer hier zugrunde liegenden Stelle die Petrusapokalypse ausgeschrieben zu haben, ohne sie zu zitieren, wie sie an einer anderen ein dort referiertes Herrenwort in eine Erzählung umgewandelt hatte.

Steht aber die Tatsache einer mittelbaren Benützung der Petrusapokalypse in der äthiopischen Geheimschrift ausser Frage, so wird man in Betracht zu ziehen haben, ob nicht das entschieden Merkwürdigste, was diese bietet, etwa gleichfalls auf sie zurückzuführen sei. Es ist, an was ich denke, ein von den kanonischen abweichender Apostelkatalog, der dreimal auftritt, und das, was bei seinem dreimaligen Auftreten mit ihm verbunden ist. Die Namen des Katalogs sind in ihrer wohl ursprünglichen Reihenfolge: Petrus, Andreas, Johannes, Jakobus, Philippus, Bartholomäus, Thomas, Matthäus, Thaddäus, Nathanael, Jacobus Alphaei, (Matthias). Die Schwankungen sind unbedeutender Natur. Matthias erscheint nur einmal. Andreas fehlt einmal und ist einmal von seinem Bruder durch Johannes getrennt und vor diesem wieder steht das dritte Mal sein Bruder Jakobus. Wo uns das Verzeichnis zum ersten Male begegnet (79), handelt es sich um eine Erscheinung des Auferstandenen, der von jedem der Apostel in einer anderen Gestalt gesehen wird: in der Gestalt der Eucharistie, als weisser Krystall, als ein Schwert, als das Meer, als ein Weinstock, ein Stier, ein Kind, eine weisse Taube und als die Helle des Tages. Worte des Herrn über die Eucharistie folgen, und an sie schliesst sich das vierte der fünf obigen Zitate an. An einer zweiten Stelle (86 f.) sind die Apostel vor ihrem Auseinandergehen in die verschiedenen Missionsgebiete versammelt, und jeder fasst in einen kurzen Satz

zusammen, was er zu predigen gedenkt. Jeder dieser Sätze spricht eine unerlässliche Bedingung für den Eingang ins Himmelreich aus. Der Glaube, Mitleid, jungfräuliche Keuschheit, Freiheit von der Sünde der Meineids, Erfüllung des vierten Gebotes, Sanftmut, Eifer für das Gesetz, freiwillige Armut, dann aber nicht weniger als viermal das Martyrium unter den verschiedenen Formen der Enthauptung, Erwürgung, Kreuzigung und Steinigung wird gefordert. Dann wird hier (87) aber auch Paulus redend eingeführt. Er will die höchst einfache Weisheit verkünden, dass das Heil finden werde, wer glaubt und die Taufe empfängt. Es erscheint (86 f.) der auferstandene Heiland und bekennt sich selbst unter ausdrücklicher Berufung auf Mark. 16 § 16 zu der Lehre des Paulus, indem er mit grosser Entschiedenheit die Sündhaftigkeit alles Geschöpflichen betont, und nun begegnet uns unser Apostelkatalog (88 f.) noch ein drittes Mal. Denn der Herr erinnert jeden Einzelnen der Elfe an sein Verhalten während der Passion. Durchweg höchst präzise Angaben werden hier gemacht. Mit den kanonischen-Berichten berührt sich nur, was über die dreimalige Verleugnung des Petrus und im Anklang an Mark. 14 § 51 f. von der Flucht eines Apostels unter Zurücklassung seiner Kleider gesagt wird. Der so Entflohene ist der Zebedaide Jakobus. Einen direkten Gegensatz zu Kanonischem bezeichnet es, wenn im Widerspruch zu Joh. 19 § 25 ff. der Herr dem Johannes vorwirft: *Pendant que j'étais à la croix tu t'es réjoui avec les princes des prêtres.* Unverkennbar ist an allen Stellen, wo der nämliche eigenartige Apostelkatalog auftritt, die nämliche Quelle benützt. Aber ebenso unverkennbar ist es, dass dieser Quelle keineswegs alles an diesen Stellen Vorkommende entstammt. Dass wir von ihr nicht unterstellen können, sie habe zwar bereits den Markusschluss, aber noch nicht das vierte Evangelium gekannt, beziehungsweise anerkannt, braucht ja kaum ausdrücklich gesagt zu werden. Der ganze Paulusspruch mit allem, was daran hängt, ist unvergleichlich jünger als die hoch altertümlichen Motive des gleichzeitigen Erscheinens Christi in verschiedener Gestalt, der Betonung des Martyriums und der den Aposteln unabhängig, beziehungsweise im Gegensatz zu den kanonischen Evangelien gemachten Vorwürfe. Ein Gleiches gilt von den (79 f.) an Petrus gerichteten Herrenworten über die Eucharistie. Ziehen wir nun aber dieses jüngere Gut ab, so bleibt für die alte Quelle, welcher hier der äthiopische Text folgt, etwa das folgende Bild: die Apostel beraten über die

zu verkündende Lehre; der Herr erscheint, von einem Jeden zunächst in einer anderen Gestalt gesehen; die Apostel, das Wesen des von ihnen Geschauten nicht erkennend, erschrecken heftig, ein Zug, der im vorliegenden abessynischen Text einmal (79) noch ausdrücklich dasteht, das andere Mal (87) noch nachwirkt, wenn es von den Aposteln heisst, dass sie *connurent que c'était Notre-Seigneur;* der Herr, nunmehr die menschliche Gestalt annehmend, demütigt die zu hoch gespannten Forderungen seiner Jünger an die von ihnen zu bekehrende Welt, indem er ihnen den soeben ausgestandenen Schrecken als Zeichen ihrer menschlichen Schwäche vorstellt — " *n'avez-vous pas connu maintenant votre faiblesse?* " redet er sie noch im gegenwärtigen äthiopischen Text an, — dann aber ihnen auch ihr feiges Verhalten in dem Stunden seines Leidens und Sterbens in Erinnerung ruft. Derjenige welcher diese Szene schuf, hat, so viel ist sicher, das vierte Evangelium noch nicht als kanonische Schrift anerkannt. Anderen Falls hätte er nicht den Liebesjünger, der hier unter dem Kreuze des Meisters neben dessen Mutter steht und von ihm dieser zum Sohne gegeben wird, im nämlichen Augenblick sich mit den Hohenpriestern es können wohl sein lassen.

Ist die Szene nun etwa diejenige, welche die Petrusapokalypse eröffnete? — Eine Erscheinung des Auferstandenen vor den " Zwölfen " hat hier tatsächlich den historischen Hintergrund des apokalyptischen Schauens gebildet, und wohl auch die Namen der im Akhminer Fragment als eine durchaus bekannte Grösse auftretenden ἡμεῖς οἱ δώδεκα μαθηταί müssen am Anfang der Schrift, wie zu Anfang der kanonischen Apostelgeschichte, genannt gewesen sein. Andererseits ist es beachtenswert, dass an die erste Stelle, welche den Apostelkatalog enthält, sich unmittelbar eines der wohl mit Sicherheit der Apokalypse zuzuweisenden Zitate einer Petrusschrift anschliest, ja, dass dieses Zitat es verursacht haben dürfte, wenn Ba-Hajla Mikâ'el auch die auf die Eucharistie Bezug nehmenden Worte des Herrn, welche er selbst erfand oder einer zweiten und jüngeren Quelle entnahm, an Petrus gerichtet sein lässt. Eine bestimmte Behauptung wage ich natürlich trotz allem dem nicht. Ich stelle nur eine Frage zur Erwägung.

Von vornherein zurückweisen möchte ich nur einen Einwand, welchen man gegen die Zurückführung auch des Apostelverzeichnisses des Abessyniers und dessen, was mit demselben zusammenhängt, auf die Apokalypse des Petrus sofort geltend machen könnte.

Das Akhminer Fragment des Petrusevangeliums bricht in einem Satze ab, in welchem Λευεὶς ὁ τοῦ Ἀλφαίου eingeführt wird. Beim Abessynier heisst der Alphaïde in Uebereinstimmung mit den kanonischen Evangelien und der Apostelgeschichte Jakobus, während man doch wird annehmen müssen, dass die Apostellisten der Petrusapokalypse und des Petrusevangeliums die nämlichen gewesen seien. Nun wird aber im "Buch der Geheimnisse des Himmels und der Erde" gelegentlich (55) der "Apostel" Nathanaël als Sohn des Kleophas bezeichnet. Das ist nur durch die Annahme erklärlich, sein Verfasser habe diesen mit dem in seinem apokryphen Apostelkatalog fehlenden und von ihm mit dem zweiten Bischof von Jerusalem identifizierten Zeloten Simon der synoptischen Tradition stillschweigend gleichgesetzt. Ein entsprechender Vorgang wäre sehr wohl bei dem Alphaïden denkbar. Der Name Jakobus, welchen die kanonischen Quellen boten, könnte hier ohne irgendwelches Geräusch an die Stelle eines "Levi" der Vorlage getreten sein. Wie dem auch sei, man wird jedenfalls das späte abessynische Apokryphon künftighin neben dem Fragment von Akhmin, den Zitaten bei Klemens von Alexandreia und Makarios Magnes und dem kanonischen zweiten Petrusbrief mit in Rechnung zu ziehen haben, wenn von der Petrusapokalypse die Rede ist.

Dr. A. Baumstark.

3. Ein weiterer Nachhall altantiochenischer beziehungsweise altlibanesischer Liturgie. — Das in AK VIII gebotene Idealformular eucharistischer Liturgie ist aufgebaut auf der Grundlage eines in Antiocheia tatsächlich vor Einbürgerung der hierosolymitanischen Jakobosliturgie herrschend gewesenen liturgischen Textes. Man weiss dies längst. Man hat es gelernt durch eine Vergleichung vor allem der Diakonika von AK VIII mit den aus den antiochenischen Homilien des Chrysostomos sehr genau bekannten Diakonika der antiochenischen Kirche seiner Zeit. Für den wichtigsten Teil der eucharistischen Liturgie, für die Ἀναφορά, zumal für das grosse eucharistische Dankgebet derselben, versagt der Goldmund leider fast vollständig. Dass der Verfasser von AK VIII in den Gebeten, bezw. den Gebetsaufforderungen, welche er seinem Diakon in den Mund legt, sich recht enge an die in der wirklichen Liturgie Antiocheias gegebene Vorlage gehalten hat,

soviel können wir mit Händen greifen. Dass sein Verhältnis zu dieser in den Gebetstexten des Bischofs ein wesentlich gleiches sei, vermögen wir auf Grund der Chrysostomospredigten mit Bestimmtheit weder zu behaupten noch zu verneinen.

Sehr erfreulicher Weise tritt hier in die Lücke ein seit Jahren uns zugänglich gemachtes, allseitig aber keineswegs genügend gewürdigtes, gerade in diesem Zusammenhang überhaupt nicht beachtetes Stück: der syrische Text der Biographie des Severus von Antiocheia, verfasst von Zacharias Scholastikos, von welchem Kugener in Graffin und Naus *Patrologia Orientalis* II 1. 7–115 eine neue Ausgabe und Uebersetzung geboten hat.

Es handelt sich um eine Stelle derselben (*ed.* Kugener 49 ff.), an welcher der Verfasser erzählt, wie er in der Kirche der θεοτόκος zu Berytos seinem noch ausserhalb der Kirche stehenden Studiengenossen Severus zugeredet habe, um ihn zum Empfang der Taufe zu bestimmen. Welche Rolle eine Paraphrasierung der im eucharistischen Hochgebete enthaltenen Erzählung von den Wohltaten Gottes gegen die Menschheit in Predigt und Unterricht der altchristlichen Epoche, vor allem in der Vorbereitung der Katechumenen auf den Empfang der Taufe gespielt hat, das verdiente wohl einmal selbständig und im Zusammenhang dargestellt zu werden. Dass es eine im höchsten Grade bedeutsame Rolle war, dafür fehlt es nicht an sehr am Wege liegenden Beweisen. Auch Zacharias redet denn unverkennbar in Ausdrücken, welche ihm aus dem feierlichen Gebete des Bischofs vertraut sind, das den Höhepunkt alles Gottesdienstes seiner Kirche bildet. Und nun beachte man, dass er in Ausdrücken redet, die sich vielfach wörtlich mit dem eucharistischen Hochgebet von AK VIII berühren.

Von der Erschaffung aller Dinge, wie Moses sie in der Genesis erzähle, hebt er an und zeigt seinem Hörer zunächst, wie Gott der Herr ܡܢ ܟܠܗ ܒܪܝܘܬܐ. ܘܕܟܠܗܝܢ ܗܠܝܢ ܕܐܝܬܝܗܝܢ: ܟܕ ܐܦܩ ܠܢ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܠܐ ܐܝܬܝܗܝܢ ܐܝܟ: ܗܘ ܠܐܒܗܝܢ ܩܕܡܝܐ ܒܦܪܕܝܣܐ: ܐܝܟ ܕܠܡܠܝܠܐ ܘܡܫܠܛܢܐ ܒܢܦܫܗܘܢ: ܢܡܘܣܐ ܦܘܩܕܢܐ ܝܗܒ ܠܗܘܢ: ܡܛܠ ܗܠܝܢ ܕܐܝܟ ܗܘܐ ܕܢܥܒܪܘܢ. ܘܡܢ ܡܘܬܐ ܠܦܘܪܩܢܐ ܡܠܟܬܐ ܒܡܫܝܚܐ ܕܝܠܗ: ܐܬܩܪܒ ܗܘܐ ܡܢ ܫܪܝܐ ܘܒܠܚܘܕ ܐܦ ܒܬܪܟܢ. ܘܡܫܡܠܝܐ ܗܘ ܕܐܝܟ ܐܠܗܐ ܟܕ ܢܡܘܣܐ. ܟܠܐ ܡܫܡܠܝܘܬܐ ܠܟܠܗ (après avoir créé tout ce qui existe et nous avoir tirés également du néant, il avait placé nos premiers parents dans le paradis; comment il leur avait donné, comme à des êtres doués de raison et maîtres d'eux-mêmes, la loi de

salut, au sujet de ce qu'ils devaient faire; et comment après avoir méprisé les commandements souverains, par la tromperie du serpent, ils avaient perdu cette vie heureuse, et échangé l'immortalité contre la mort, dont la loi les avait menacés d'avance). Hiermit vergleiche man aus AK VIII (Brightman *Liturgies Eastern und Western* 15 Z. 7 f. 16 Z. 22 ff. 28–32 17 Z. 4 f.): Σὺ γάρ, Θεὲ αἰώνιε, δι' αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκας..... διὸ κ.ὶ πεποίηκας αὐτὸν ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ σώματος σκεδαστοῦ, τῆς μὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος..... παράδεισον ἐν Ἐδὲμ κατὰ ἀνατολὰς ἐφύτευσας..... καὶ ἐν αὐτῷ..... εἰσήγαγες αὐτόν, κἀν τῷ ποιεῖν νόμον δέδωκας αὐτῷ ἔμφυτον ὅπως οἴκοθεν καὶ παρ' ἑαυτοῦ ἔχοι τὰ σπέρματα τῆς θεογνωσίας.... ἀμελήσαντα δὲ τῆς ἐντολῆς καὶ γευσάμενον ἀπηγορευμένου καρποῦ ἀπάτῃ ὄφεως. Dann, so fährt Zacharias fort, zu erzählen, ܡܥܗܕ ܗܘܝܬ: ܪܚܡܘܗܝ ܕܐܠܗܐ ܕܠܘܬܢ. ܕܒܛܝܒܘܬܗ ܠܐ ܫܒܩ ܕܬܐܒܕ ܓܒܝܠܬܗ. ܗܝ ܕܠܐ ܡܬܚܒܠܢܝܬܐ ܗܘܬ. ܘܠܐ ܚܫܝܫܬܐ ܕܟܝܢܐ ܐܢܫܝܐ ܐܝܬܝܗ ܗܘܬ ܡܢ ܕܠܐ ܗܘܐ: ܠܗܘܝܐ ܟܕ ܐܬܬ: ܗܝ ܕܡܩܒܠܐ ܗܘܬ ܠܠܐ ܡܝܘܬܘܬܐ ܕܠܥܠ ܡܢ ܟܝܢܢ: ܐܠܘ ܢܛܪܬ ܢܡܘܣܗ ܕܐܠܗܐ (je mentionnai la miséricorde de Dieu envers nous. Dans sa bonté il ne permit pas que sa créature périt, elle, qui aurait été incorruptible, qui n'aurait point été sujette aux souffrances de la nature humaine, une fois sortie du néant pour entrer dans le devenir; elle, qui aurait reçu l'immortalité supérieur à notre nature, si elle avait gardé la loi de Dieu). In umgekehrter Reihenfolge allerdings finden genau die nämlichen Gedanken sich wieder fast mit den nämlichen Worten im eucharistischen Hochgebet von AK VIII (Brightman 17 Z. 3 f. 7 f.). Ἵνα ἐὰν φυλάξῃ τὴν ἐντολὴν μισθὸν ταύτης τὴν ἀθανασίαν κομίσηται, hat es das Paradiesgebot begründet; ἀγαθότητι δὲ εἰς τὸ παντελὲς ἀπολλύμενον οὐχ ὑπερεῖδες· σὸν γὰρ ἦν δημιούργημα, fährt es nach Erzählung der Strafe des Sündenfalles fort. Ihren Höhepunkt erreicht aber die Aehnlichkeit der beiden Texte, wenn wir sodann bei Zacharias lesen: ܒܬܪ؛ ܢܡܘܣܐ ܟܝܢܝܐ ܐܦ ܗܘ ܢܡܘܣܐ ܟܬܝܒܐ ܒܝܕ ܡܘܫܐ: ܘܥܕܪ ܠܟܝܢܐ ܒܝܕ ܢܒܝ̈ܐ ܩܕܝ̈ܫܐ ܣܓܝ̈ܐܐ (Après la loi naturelle, Dieu nos donna aussi la loi écrite par l'intermédiaire de Moïse. Il vint également ex aide à la nature par l'entremise de beaucoup de saints prophètes). Das ist genau, wie die Liturgie von AK VIII (Brightman 19 Z. 10 f.) den Erlöser kommen lässt μετὰ φυσικὸν νόμον, μετὰ νομικὴν παραίνεσιν, μετὰ προφητικοὺς ἐλέγχους. Und auch

dieses Kommen des Erlösers selbst und sein Heilswirken will Zacharias dem Severus mit Worten beschrieben haben, in denen, wenngleich weniger auffallend, noch immer Berührungspunkte mit AK VIII sich darbieten. Wenn der Erlöser bei ihm ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܘܐܠܗܐ ܒܪܘܝܐ (le Verbe de Dieu et le Dieu Créateur) heisst, so wird er hier (Brightman 19 Z. 16) ὁ δημιουργὸς τοῦ ἀνθρώπου und (Z. 20) ὁ Θεὸς Λόγος genannt. Wenn Zacharias mit besonderem Nachdruck bei dem Wunder der Geburt aus der Jungfrau verweilt, so wird auch dieses Moment in AK VIII in den Ausdrükken (Z. 20): γενόμενος ἐκ παρθένου und (Z. 23): καὶ γέγονεν ἐν μήτρᾳ παρθένου gleichfalls wiederholt berührt. Wenn Zacharias den Herrn leiden und sterben lässt, weil er ܪܒܐ ܕܢܦܪܘܩ ܠܢ ܡܢ ܐܘܚܕܢܐ ܕܐܟܠܩܪܨܐ ܗܘ ܡܪܘܕܐ ܕܙܒܢ ܠܗ ܢܦܫܢ (voulut ensuite nous arracher à la puissance du diable, ce rebelle a qui nous avions vendu notre âme) und dementsprechend ihn auferstehen lässt ܡܢ ܒܬܪ ܕܬܒܪܗ ܠܛܘܪܢܘܬܐ ܕܐܟܠܩܪܨܐ: ܘܕܫܐܕܐ ܒܝܫܐ ܡܫܡܫܢܘܗܝ ܘܡܢ ܕܝܠܗ ܘܐܘܚܕܢܐ ܕܡܠܟܗ ܕܡܘܬܐ (ayant brisé la tyrannie du diable et des démons pervers, ses auxiliaires, ainsi que le pouvoir de la mort), so setzt AK (Brightman 20 Z. 6 ff.) wieder mit wörtlichen Anklängen den Zweck des Todes Christi darein, ἵνα πάθος λύσῃ καὶ θανάτου ἐξέληται τούτους δι᾽ οὓς παρεγένετο καὶ ῥήξῃ τὰ δεσμὰ τοῦ διαβόλου καὶ ῥύσηται τοὺς ἀνθρώπους ἐκ τῆς ἀπάτης αὐτοῦ. Wenn es endlich bei Zacharius heisst, dass der Auferstandene ܐܘܬܒܢ ܥܡܗ ܒܫܡܝܐ (nous fit asseoir avec lui dans le ciel), so ist dem auch einmal eine auf dem Wortlaut des eucharistischen Hochgebetes der antiochenischen Kirche seiner Zeit beruhende Aeusserung des Goldmundes an die Seite zu stellen, nach welcher Christus uns ἀδελφοὺς ἑαυτοῦ κατεσκεύασε καὶ συγκληρονόμους. Vgl. Brightman a. a. O. 474 and die Nachweise 479 unter 19.

Dass wir an Zacharias einen weiteren Zeugen der von Einführung der Jakobosliturgie in Nordwestsyrien hier üblich gewesenen eucharistischen Liturgie besitzen, einen Zeugen, der uns erst voll und ganz den Wert von AK VIII für die Erkenntnis dieser Liturgie ermessen lässt, das ist, denke ich, nun klar. Ein unmittelbarer Zeuge gerade für die stadtantiochenische Liturgie ist er in seiner zu Berytos gehaltenen Ansprache freilich nicht. Ich habe unlängst an dieser Stelle auf eine merkwürdige Uebereinstimmung der vom Pseudo-Areiopagiten vorausgesetzten Liturgie mit der altmaronitischen hingewiesen und auf Grund dieser Uebereinstimmung die Letztere als die spätere Entwicklungsstufe der im 5 Jahr-

hundert und zu Anfang des 6 im Libanongebiet herrschend gewesenen Liturgie aufgefasst. Einen weiteren Zeugen dieser stellt Zacharias natürlich in erster Linie dar. Da ist es denn interessant, ihn auch mit der Dionysianischen Paraphrase des eucharistischen Hochgebetes in περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας III 3 sich berühren zu sehen. Ich stelle neben seine angeführten Ausdrücke über Zweck des Leidens und Erfolg der Auferstehung Christi aus jener Paraphrase die Aussage (Brightman 488 Z. 37 ff.), dass die Güte Gottes uns τῶν οἰκείων ἐνέδειξε μετόχους ἀγαθῶν, τῆς μὲν ἀποστατικῆς πληθύος ὡς ἡ κρυφία παράδοσις ἔχει τὸ καθ' ἡμῶν καταλύσασα κράτους, und neben das anschliessende: ܘܐܘܪܚܐ ܚܕܬܐ ܕܦܘܪܩܢܐ ܚܘܝ ܠܢ: ܕܠܗ ܠܫܡܝܐ ܡܣܩܐ (et nous montra la nouvelle voie du salut, laquelle mène au ciel) noch die Worte des Pseudo-Areiopagiten: ἀναγωγὴν ἡμῖν ὑπερκόσμιον δείξασα.

Dr. A. Baumstark.

4. Drei illustrierte syrische Evangeliare. — Als Stegenšek I 343-355 dieser Zeitschrift mit dem 1546 n. Chr. aus einer Vorlage des Jahres 1254 abgeschriebenen nestorianischen Evangeliar des Museo Borgiano bekannt machte, das neben ornamentaler Dekoration die drei Bilder des Einzugs Jesu in Jerusalem, der Betastung des Auferstandenen durch Thomas und des hl. Georg aufweist, musste er mit Bedauern feststellen, über das Verhältnis der Handschrift zu einer offenbar nächst verwandten in der Bibliothek des Hl. Grabes zu Jerusalem ein Urteil Mangels des in Rom nicht aufzutreibenden Katalogs der syrischen Kodizes dieser Bibliothek sich nicht haben bilden zu können. Die Beschreibung der hierosolymitanischen Handschrift bei Koikylides Κατάλογος συνοπτικὸς τῶν ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τοῦ Ἱεροῦ Κοινοῦ τοῦ Π. Τάφου ἀποκειμένων Συριακῶν χειρογράφων. Berlin 1898. 5 f. würde indessen ein solches Urteil auch noch nicht ermöglichen. Dagegen habe ich den Kodex nunmehr persönlich eingesehen und kann hier ergänzend der Stegenšekschen Publikation die Mitteilung hinzufügen, dass derselbe lediglich einen minderwertigen und um anderthalb Jahrhunderte jüngeren Zeugen der dort vorgeführten Illustration darstellt. Gleichfalls ein nestorianisches Evangeliar und bei Koikylides als N° 1 gezählt, wurde er laut Subscriptio im Kloster Rabban

Hôrmizd bei Alqôš gefertigt und am 14 August 1679 vollendet. Das Format des 129 Blatt starken Bandes ist noch etwas grösser als dasjenige der römischen Handschrift: 0, 580 × 0, 400. Die Blattlagen weisen zu Anfang und Ende die Numerierung in rosettenartigen Ornamenten aus Kreisen und Kreissegmenten oder aus Flechtbändern, fol. 1 r° weist die durch Stegenšek 353 näher beschriebene Π-artige Titelumrahmung aus Flechtbändern auf. Das von ihm in Fig. 3 abgebildete Motiv des Flechtbandkreuzes zwischen Hängelampen kehrt fol. 77 v° vor dem Evangelium des Ostersonntags und 116 v° vor demjenigen des Kreuzfestes wieder. Von Flechtbandrahmen umgebene Flechtbandkreuze ohne die Lampen finden sich fol. 38 v° zum ersten Fastensonntag und 88 r° zum Fest Christi Himmelfahrt, einfachere Flechtbandmuster grösseren oder geringeren Umfangs ausserdem fol. 5 v°, 11 v°, 12 v°, 17 v°, 18 v°, 19 r°, 22 r°, 24 v°, 27 v°, 28 v°, 31 r°, 32 v°, 36 r°, 44 r°, 45 v°, 47 v°, 51 v°, 55 °, 58 r°, 67 r°, 102 r°, 113 v°, 122 v° zu Weihnachten Epiphanie, den auf die Freitage zwischen Epiphanie und Quadragesima gelegten Heiligenfesten, den Fastensonntagen vom zweiten an, zu Mittfasten, Osterabend und je dem ersten Sonntag des Sommers, der Elias- und der Kreuzweihezeit. Für das Georgsbild ist fol. 83 r° vor dem Evangelium auf das Fest des Heiligen der ihm in der römischen Handschrift gewährte Raum ausgespart, aber mit einem Muster aus Kreisen, Kreissegmenten und Flechtbändern gefüllt. Das Bild des Einzugs in Jerusalem findet sich fol. 61 v° auch hier zum Palmsonntag, das Thomasbild 82 r° zum „ neuen Sonntag „ d. h. zur Osteroktav. Die Farbengebung ist in den Ornamenten erheblich weniger prächtig als im Evangeliar des Museo Borgiano. Die beiden Bilder sind ikonographisch hier und dort schlechthin dieselben: die Zeichnung derselben ist in Koikyl. 1 noch weit ungeschickter als im römischen Exemplar. Man kann sagen, dass das technische Unvermögen hier so ziemlich die überhaupt denkbare Höhe erreicht hat. Gleichwohl leistet die schlechtere Kopie zur Erkenntnis des beiden Handschriften gemeinsam zugrunde liegenden Originals einen höchst wertvollen Beitrag. Hinter dem Herrn gewahrt man im römischen Thomasbild nach der sehr genauen Beschreibung Stegenšeks einen „ breiten vertikalen gelben Streifen, der nach Art einer Quadermauer mit schwarzen und roten Linien geschmückt ist „. Dass hier durch einen Kopisten irgend etwas misverstanden worden sei, lag auf der Hand. In dem Thomasbild zu Jerusalem ist nun der bewusste Vertikalstreifen, von

dem sich die Gestalt des Auferstandenen abhebt nichst Anderes als das beinahe ihre ganze Höhe und Breite einnehmende Türfeld einer von dreieckigem Giebel gekrönten Aedicula, aus welchem der Heiland herauszutreten scheint. Die Illustration des nestorianischen Evangeliars, die unseren beiden Handschriften zugrunde liegt, hatte die Erscheinung Joh. 20 § 26-29 nicht in, sondern vor die ܥܠܝܬܐ ܕܨܗܝܘܢ (das ὑπερῷον von Sion) verlegt, von welcher die Beischrift des Bildes redet. Byzantinische Kunst hat mindestens auf dem Boden Palästinas das Nämliche getan. In allen Darstellungen der ψηλάφησις τοῦ Θωμᾶ, die mir in Jerusalem und Umgebung in der Reihe der, ἀποστολικαί genannten, ständigen Historienbilder am εἰκονοστάσιον zu Gesicht kamen, spielt sich die Szene vor einem Gebäude ab, das hinter dem Auferstandenen den Mittelpunkt des Ganzen bildet und nicht selten mehr oder weniger die Form der Aedicula von Koikyl. 1 annimmt, und als eine säulengetragene Kuppel erscheint dasselbe Gebäude hinter der ψηλάφησις auch in den Mosaiken im Querschiff der Geburtsbasilika zu Bethlehem, die mindestens teilweise wie vielleicht nicht diejenigen des Langhauses erst der Zeit des Manuel Komnenos (1143–1180) angehören. Ebenso ständig in koptischen Tafelbildern der Kirchen Alt-Kairos wiederkehrend, ist dieser Bildtypus endlich vielleicht nicht minder in der Kunst des Athos heimisch. Die Angabe: Ὀσπητάλιον καὶ ὁ Χριστὸς εἰς τὸ μέσον, mit der das Malerbuch II § 265 (*ed.* Konstantinides. 2 Aufl. Athen 1885. 140) seinen Abschnitt über die ψηλάφησις eröffnet, kann ebensowohl dahin verstanden werden, dass ein ὀσπητάριον und Christus in der Mitte des Bildes, als dahin, dass Christus in der Mitte eines ὀσπητάριον darzustellen sei.

Interessant ist mir auch in Koikyl. 1 die Ersetzung des Georgsbildes durch ein ornamentales Muster. Man tut hier einen Blick in den Prozess allmäliger Reduktion einer ursprünglich reicheren Illustration des Evangeliars. Der Verdacht muss rege werden, dass auch in anderen Fällen die Flechtbandmuster vor einzelnen Evangelien Ersatz für aufgegebene figürliche Darstellungen sind. In der Tat habe ich in Jerusalem zwei weitere syrische Handschriften gefunden, die allerdings nicht auf nestorianischem, sondern auf monophysitischem Boden uns recht respektable Serien von Illustrationen des Evangeliars kennen lehren. Sie befinden sich im Besitz des jakobitischen Markusklosters und werden von mir in einem Katalog der Handschriften desselben beschrieben werden, den vorzubereiten der hochwürdigste syrische Metropolit von Jerusalem

mir freundlich gestattet hat. Hier nur eine vorläufige Notiz unter dem Gesichtspunkt der Buchmalerei.

Die etwas ältere der beiden Handschriften wurde, anscheinend in Damaskus oder Umgebung zwischen dem 23 August und dem 25 November 1212 n. Chr. hergestellt und ist leider nach der Seite der Dekoration hin unvollendet geblieben, sodass sie nur mittelbare Kunde von der Illustrationenreihe ihrer Vorlage giebt. 164 Blatt im Format 0,396 × 0,301 stark, mit zwei Kolumnen Text auf Pergament, bietet sie fol. 1 r°–4 v° ein Verzeichnis der in ihr enthaltenen Evangelienlesungen in Kreisen, welche durch verschlungene Bänder gebildet werden, sehr häufig Zierleisten aus Flechtbändern, geometrischen Mustern oder von Arabeskenkarakter und Flechtbandornamente in Π-Form als Titelumrahmung für Epiphanie fol. 18 r°, für Palmsonntag 78 r°, für Karfreitag 101 r°, für Karsamstag 113 r° und für das Fest der κοίμησις der Muttergottes am 15 August 149 r°. Flechtbandrahmen im durchschnittlichen Format von 0,360 × 0,250 auf weissgelassener Seite finden sich sodann vor oder zwischen den evangelischen Lesungen für Weihnachten fol. 14°, für die ὑπαπάντη am 2 Februar 36 r°, für den "Lazarussamstag" d. h. den Tag vor Palmsonntag 76 r°, für Karfreitag 101 r°, für Ostersonntag 114 r°, für den "neuen Sonntag" 123 v°, für das Himmelfahrtsfest 130 v°, für den Pfingstsonntag 134 v°, für das Fest der Verklärung Christi 146 v° und für dasjenige der κοίμησις der Muttergottes 150 r°. Offenbar waren sie bestimmt, seitengrosse Illustrationen zu umschliessem, welche nicht zur Ausführung gelangt sind. Eine Illustration kleineren Formates sollte ein Flechtbandrahmen von 0,201 × 0,242 begrenzen, der fol. 8 v° vor den Lesungen des "Sonntags der Verkündigung" den Text unterbricht. Endlich ist fol. 100 ein unbeschriebenes modernes Papierblatt. Da der Text keine Lücke aufweist, kann es nur statt eines defekt gewordenen Pergamentblattes eingezogen worden sein, das — zwischen Gründonnerstag und Karfreitag — beiderseitig Flechtbandrahmen für nicht zur Ausführung gelangte Bilder trug. In der ornamentalen Dekoration unseres Evangeliars sind an Farben Blau, Violett, Grün, Gelb, Ziegelrot und Karminrot verwandt. Die bildliche Illustration der Vorlage muss umfasst haben: Mariä Verkündigung, ein Weihnachtsbild, das wahrscheinlich Geburt und Magieranbetung vereinigte, die Darstellung im Tempel, die Auferweckung des Lazarus, drei Passionsbilder, die ἀνάστασις als Befreiung der Väter aus der Vorhölle oder die Frauen am Grabe,

die Himmelfahrt, die Herabkunft des Hl. Geistes, die Verklärung und den Tod der Muttergottes, im Ganzen 12 Szenen.

Wahrscheinlich gerade die Hälfte der dort dargestellt gewesenen Szenen und dazu noch eine siebte bietet tatsächlich die zweite der beiden Handschriften des Markusklosters. Geschrieben und illustriert in einem Muttergotteskloster bei Edessa und am 31 Januar 1221 vollendet, ist auch sie ein Pergamentkodex, 204 Blatt im Format 0,261 × 0,205 stark, mit zwei Kolumnen Schrift. Zahlreiche alte Blätter sind leider verloren gegangen und 1724/25 auf Papier ergänzt worden. Die Kreise und Polygone, in welche fol. 1 r°–7 v° das Verzeichnis der evangelischen Lesungen geschrieben ist, weisen Gold, Grün, Blau und Rot auf. Die alte Titelumrahmung ist durch ein wesentlich geometrisches Ornament in Π-Form von der Hand des Ergänzers ersetzt (fol. 8 v°). Von der nämlichen Hand rührt fol. 34 r° A ein Flechtbandornament her, in dessen Mitte ein Brustbild des als Bischof gekleideten greisen Simeon mit dem Jesuskind erscheint und das vielleicht ein altes Darstellungsbild ersetzt. Fol. 15 v° vor Weihnachtem und 21 r° bei Epiphanie hat der Ergänzer eine Seite weiss gelassen. Wir haben hier ein Geburts- bezw. Magierbild und eine Jordantaufe verloren. Denn neben der gleichfalls weissgelassenen Papierseite 199 v° vor 15 August ist noch eine Ecke des ausgerissenen Pergamentblattes mit der Darstellung der κοίμησις wirklich erhalten. Erhalten sind sodann ferner 122 v°, 135 r°, 139 v°, 157 r°, 163 r° und 179 r° die seitengrossen Bilder des Abendmahls, der Kreuzigung, der Höllenfahrt, der Himmelfahrt, der Herabkunft des Hl. Geistes und der Verklärung, sowie 137 v° ein halb so grosses Bild der Frauen am Grabe. Obwohl er Gold verwandte, hat der Urheber dieser Bilder ihnen nicht den stereotypen byzantinischen Goldgrund gegeben. Die technische Ausführung ist ganz unvergleichlich viel besser als in den beiden nestorianischen Evangeliaren, die ikonographische Bedeutung der Details hin und wieder eine hervorragende, der Erhaltungszustand ein glänzender. Ich verzichte auf jede nähere Beschreibung, da ich mir vorbehalte, die — so weit ich heute sehe — im syrischen Sprachgebiet einzigartige Serie von Darstellungen NTlicher Szenen bald möglichst in einer Spezialpublikation in Abbildungen vorzulegen und eingehender zu besprechen.

Dr. A. Baumstark.

B). — BESPRECHUNGEN.

J. **Strzygowski**, *Kleinasien ein Neuland der Kunstgeschichte. Kirchenaufnahmen von J. W. Crowfoot und J. J. Smirnov, unter Benutzung einiger Ergebnisse der Expedition nach der asiatischen Türkei des Kais. Legationsrates Dr. Max Freiherrn von Oppenheim, der isaurischen Expedition der Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Literatur in Böhmen, Beiträgen von Bruno Keil, Otto Pachstein, Adolf Wilhelm u. A. bearbeitet.* Leipzig (J. C. Hinrichs'sche Buchhaudlung) 1903. — VII, 245 S. mit 162 Abbildungen. — M. 25.

Unter den “Vorstössen„, welche unser hochverehrter Mitarbeiter Prof. Strzygowski in Graz bislange im Dienste der grossen Aufgabe machte, “dem Oriente zur Anerkennung seiner ausschlaggebenden Rolle in der Entwicklung der spätantiken und christlichen Kunst zu verhelfen„ und deren folgerichtigen inneren Zusammenhang er auf der letzten Seite des vorliegenden Buches mit berechtigtem Selbstbewusstsein ins Licht stellt, ist dieser neueste unstreitig der weitaus bedeutsamste. Bei unserer leider noch so mangelhaften Kenntnis der Denkmälerwelt des christlichen Ostens war es unvermeidlich, dass Str. bei seinem wissenschaftlichen Kampfe vielfach sich auf geniale Kombinationen beschränken musste, wo wir von ihm eine zwingende Beweisführung gewünscht hätten, dass er vielfach Belege für die Richtigkeit seiner Anschauungen nur als von weiterer Forschung mit Sicherheit zu erwartende Daten vorhersagen, nicht bereits selbst diese Daten in eine völlig einwandfreie Rechnung einstellen konnte. Der Ruf nach einer besseren monumentalen Fundamentierung beantwortete denn auch naturgemäss Seitens seiner in römischen Vorurteilen befangenen Gegner bald mit halb mitleidigem, bald mit halb höhnischem Klang die Stimme des kunstwissenschaftlichen “Rufers in der Wüste„. Seinem *Kleinasien ein Neuland der Kunstgeschichte* gegenüber lässt sich dieser Ruf mindestens für weite und für die entscheidenden Partieen schlechterdings nicht mehr erheben. Ein monumentales Material von beinahe überwältigendem Reichtum dient hier einmal zur völlig ausreichenden Stützung der vorgetragenen neuen These u. zw. einer These von so äusserst revolutionärem Karakter, dass an ihre

ausreichende Stützung freilich alles nur irgend Mögliche gesetzt werden muss. Denn nichts Geringeres will bewiesen werden als dies: dass der romanische Kirchenbau des Abendlandes ein reiner und vollbürtiger Sohn des Orients ist, dass auf ihn aus Syrien und Kleinasien die massgebenden entwicklungsgeschichtlichen Linien über Massilia-Mailand-Ravenna mit Umgehung des alten wie des neuen Rom hinführen. Byzantinische und romanische Kunst sollen wir als Schwestern erkennen lernen, deren gemeinsame Mutter die siegreich das Hellenistische zurückwerfende Eigenart der alten hettitisch-syrischen Kulturwelt wäre. Rom, die Erbin rein hellenistischer Traditionen, sollen wir als wesentlich einflusslos zu denken uns gewöhnen, man fasse die wahrhaft lebensvolle Entwicklung des mittelalterlichen Kirchenbaues sei es im Westen, sei es im Osten ins Auge.

Den Ausgangspunkt der in diesen Ergebnissen gipfelnden Untersuchungen Str.s bilden die nicht weniger als 21 Ruinen sakraler Bauten des Bin-bir-kilisse d. h. "Tausend und eine Kirche" genannten, von Ramsay kaum mit Recht als das alte Baruta angesprochenen Trümmerfeldes südöstlich von Konieh (Ikonion), deren Bedeutung schon aus dem Berichte de Labordes über seinen Besuch im Jahre 1826 hinreichend einleuchten musste. Die durch ihren Erhaltungszustand und ihre Grösse hervorragendsten dieser Denkmäler, 7 Langhausbauten, ein kreuzdurchsetztes Oktogon und ein trikonches Mausoleum ebenso wie einen gleich allen Kirchen von Bin-bir-kilisse aus Stein aufgeführten einschiffigen Saalbau von Jedikapulu und eine vielmehr dem Kuppelbau aus gebrannten Ziegeln angehörende Doppelkirche von Uetchajak kannte Str. zunächst aus den ihm zur Verfügung gestellten, im Sommer 1900 gemachten Aufnahmen Crowfoots. Erst während der Drucklegung seines Werkes wurde ihm von Smirnov das durch diesen schon 1895 an Ort und Stelle gewonnene entsprechende Material gleichfalls überlassen, wodurch die Aufnahmen Crowfoots eine nicht verächtliche Ergänzung erfuhren und Angaben auch über den Rest der Denkmäler, 9 weitere Langhaus- und 3 weitere Zentralbauten, hinzukamen.

Die Aufnahmen J. W. Crowfoots (1-41) eröffnen so auch jetzt noch als erstes Kapitel das Buch. Den in seiner Muttersprache gegebenen Ausführungen des Engländers hat Str. hier zusammenfassende Karakteristiken des Typus der Basiliken von Bin-bir-kilisse, des Oktogons und des Mausoleums, entsprechende Bemerkungen über die Bauten von Jedikapulu und Uetchajak und einen

Exkurs über den in den christlichen Denkmälern Kleinasiens mit bezeichnender Häufigkeit sich findenden echt orientalischen Hufeisenbogen hinzugefügt.

Entschieden das Wertvollste, was wir diesmal von ihm erhalten, bietet er sodann in dem *Kleinasiatische Bautypen* überschriebenen zweiten Kapitel (42–157), das den eigentlichen Körper des Werkes ausmacht. Die Bautypen von Bin-bir-kilisse, bezüglich dessen das Smirnov'sche Material nachgetragen ist, werden da mit Meisterschaft in den Rahmen des sonst über die christliche Architektur Kleinasiens und der anstossenden Gebiete Bekannten eingeordnet; gleichzeitig wird dieser Rahmen auf Grund noch weiterer Smirnovscher Materialien und auf Grund von Ergebnissen der Oppenheimschen und der isaurischen Expedition erheblich erweitert; eine überquellende Fülle verschiedenartigster Formen, in denen eine ungeahnt reiche künstlerische Schöpfungskraft sich auslebt, eröffnet sich dem Blick und zwingt zu einem natürlich für dieses höchst ungünstigen Vergleich mit dem architektonischen Schaffen Roms in konstantinischer und älterer nachkonstantinischer Zeit. Zwei ganz verschiedene Typen der Basilika lassen sich (42–70) sofort mit Händen greifen. Aus Rom vertraut ist uns der von Str. als hellenistisch bezeichnete mit Säulen oder Pfeilern, Holzdach und westlichem Atrium, der in Kleinasien wesentlich auf das Küstengebiet beschränkt ist. Vorwiegende Anwendung der Wölbung, als Gewölbestützen Pfeiler meist mit angearbeiteten Halbsäulen, die Häufigkeit des Hufeisenbogens, die von syrischen Kirchenfassaden her bekannte offene Vorhalle zwischen flankierenden Türmen, das sind die Merkmale des im Binnenlande heimischen zweiten Typus, den Str. abgesehen von den Basiliken von Bin-bir-kilisse noch an isaurischen Kirchen, einer Konstantinoskirche bei Andaval und einer ehemaligen Basilika bei Tschurdag-Kjöi vorführt. Es sind ebensoviele Merkmale von ganz unverkennbar orientalischem Karakter. Im Orient haben wir weiterhin zweifellos mit Str. die Heimat auch des Oktogons zu suchen, wenn wir unter seiner Führung (70-103) das hier für diese Bauform sich darbietende Belegmaterial durchgehen. Das Oktogon als Mittelraum eines kreuzförmigen Grundrisses, wie Bin-bir-kilisse es aufweist und Gregorios von Nyssa es aufführen wollte, das einfache Oktogon mit inneren Stützen, von dem aus Soara in Kappadokien und Ulu Bunar in Isaurien Beispiele vorgeführt werden, Oktogone mit Emporen wie die litterarische bekannten Kathedralen von Antiocheia und Nazianz, das erhaltene von Ezra,

die Trümmer desjenigen von Bosra und das in ein oblonges Kreuz hineingestellte Emporenoktogon von Wiranschehr (Konstantinia) in Nordmesopotamien, abgesehen von zahlreichen völlig einfachen Oktogonen im Stil der ravennatischen Baptisterien, das ist in der Tat eine so lebensvolle, abwechselungsreiche " orientalische Reihe ", dass ihr gegenüber wahrhaft die wenigen " Beispiele in Rom wie S. Costanza, das Helenamausoleum, das Baptisterium des Lateran " verschwinden. Von welcher der beiden Seiten ein Bau wie S. Vitale in Ravenna herkommt, sollte nun wirklich nicht mehr als eine offene Frage behandelt werden dürfen. Ueberhaupt nicht nach dem Abendlande gedrungen ist vollends der Typus der Kuppelbasilika, dem Str. an dritter Stelle (104–131) eine Besprechung widmet, die wertvolles, ja entscheidendes Neue bringt. Der aus Quadern aufgeführte Prachtbau von Kodscha Kalessi auf der Höhe des Taurus, Ziegelbauten wie die Klemenskirche von Ankyra, die Hagia Sophia zu Thessalonike and die durch Oppenheim entdeckte inschriftlich auf das Jahr 564 datierte Kirche von Kasr ibn Wardân in Nordsyrien sind ihm die Vertreter desselben in seiner vollen Ausgestaltung. In einem Bau wie der Koimesiskirche sieht er deren unmittelbare Vorstufe, während in einem entfernteren Zusammenhang Erscheinungen wie ein Polygon, die Basilika II zu Bin-bir-kilisse und die benachbarte Kirche von Kesteli in Betracht kommen. Wie man sieht, verhält sich Str. nicht minder ablehnend, als ich in meiner Besprechung getan hatte, gegenüber der von W u l f f *Die Koimesiskirche von Nicäa* vertretenen Anschauung, der zufolge Kirchenbauten wie die Hagia Sophia von Thessalonike entwicklungsgeschichtlich zwischen dem Justinianischen Tempel der Hl. Weisheit zu Konstantinopel und dem Typus der Kirche von Nikaia einzuordnen wären, durch den letzteren aber der Uebergang zu dem seit Anfang des zweiten Jahrtausends massgebenden der Kreuzkuppelkirche bezeichnet würde. Er hat speziell, was das Alter der Kirche von Thessalonike anlangt, 116–121 zur Begründung unserer übereinstimmenden Haltung weitere wertvolle Bemerkungen beigebracht. Auch für das hohe Alter des halbbasilikalen Typus in Kleinasien werden überzeugende Wahrscheinlichkeitsgründe ins Feld geführt. Als entscheidend möchte ich aber bezeichnen, was Str. viertens (132–157) auf der anderen Seite über den Typus der Kreuzkuppelkirche darzulegen vermag. Dieser steht überhaupt in keinerlei ursprünglichem Zusammenhang mit demjenigen der Hagia Sophia von Thessalonike und der Koimesiskirche

von Nikaia. An die Weise orientalischer Felsengräber und entsprechender sepulkraler Steinbauten ist er vielmehr entwicklungsgeschichtlich anzuschliessen. Der Zentralbau in auch äusserlicher Kreuzform, dessen einflussreichste Vertreterin die konstantinopolitanische Apostelkirche darstellt, dem wir in Gaza, über dem Jakobsbrunnen bei Sichem und denn auch in zwei Kirchen von Bin-bir-kilisse wieder begegnen, ist innerhalb der christlichen Architektur sein nächster Verwandter. Erst nach 1204 sehen wir ihn in Kirchen von Trapezunt demjenigen der Kuppelbasilika näher treten und so einen als Kreuzkuppelbasilika zu bezeichnenden Mischtypus erzeugen. Die vordere Hälfte der grossen Doppelkirche von Ephesos, kleinasiatische Felsenkirchen und einige kleinere Steinbauten der Art werden im Zusammenhang dieser Darlegungen gewürdigt.

Datierungsfragen drängen sich hier naturgemäss auf Schritt und Tritt gebieterisch auf. Ihnen hat Str. denn auch das nächste Kapitel seines Buches (158–176) gewidmet, in welchem er u. A. eingehend die Züge eines ins 2 Jahrh. hinaufreichenden Fassadentypus würdigt. Aber gerade hier kommt er über Erwägungen nicht hinaus, die lediglich einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit begründen. Ja selbst von einem solchen wird man zuweilen kaum reden können. So ist das 159 f. über den Kirchenreichtum Kleinasiens in vorkonstantinischer Zeit Gesagte zweifellos sehr beherzigenswert; aber von dem bis zum Beweise der Annahme, dass "einige von den Kirchen von Bin-bir-kilisse" noch "der konstantinischen, ihr Typus der vorkonstantinischen Zeit angehören", ist eben doch ein sehr weiter Weg.

Kleinasien zwischen Orient, Hellas und Byzanz, wie es nunmehr in dem vorletzten Kapitel (177–193) versucht wird, endgiltig zu würdigen, setzte aber doch bereits eine gefestigtere chronologische Grundlage voraus. Endgiltig und allseitig zu würdigen! Denn wesentliche Punkte konnten hier allerdings schon jetzt unstreitig zutreffend herausgearbeitet werden: was orientalisch, was hellenistisch ist in dieser Denkmälerwelt, dass Rom ihr nichts geliehen hat, dass sie das Hinterland der spezifisch byzantinischen Kunst darstellt. Um hier weiteren Boden zu gewinnen, würde es dann aber natürlich auch als wünschenswert erscheinen müssen, dass wir für die Plastik und die Malerei ebenso genau sähen wie Dank dem hier vorgelegten Material für die Architektur.

Str.'s in seiner Ueberschrift den Gesamttitel des Buches wiederholendes Schlusskapitel (194–234) wendet sich denn auch zu-

nächst nach dieser Seite. Aber wie wenig sicher kleinasiatisches Material auf dem Gebiete der Plastik bislange ins Feld geführt werden kann, muss Str. selbst bedauernd hervorheben. Der malerische Schmuck seiner Kirchenbauten erweist sich sodann durchweg als ein erst mittelbyzantinischer. In die vorjustinianische Zeit, auf die alles ankäme, reicht hier nichts hinauf. Ungleich bedeutsamer ist somit, was an dritter Stelle dieses Schlusskapitel über den *Ursprung der romanischen Kunst des Abendlandes* ausführt. Die Tatsache liegt da klar zu Tage. Man braucht nur Str.'s teilweise herrliches Illustrationsmaterial ganz unbefangen auf sich wirken zu lassen, um dessen inne zu werden, dass die verschiedensten und wesenhaftesten Elemente „romanischer" Weise, zu denen von der hellenistisch-römischen Basilika keinerlei verbindender Faden führen will, in der orientalisierenden Architektur dieses kunstgeschichtlichen Neulandes Kleinasien hingegen völlig ausgebildet sind. Nur um die Erklärung der Tatsache eines genetischen Zusammenhanges des romanischen mit dem hier vorgeführten Kunstkreise kann es sich noch handeln. Von den in dieser Richtung durch Str. geäusserten Gedanken scheinen mir diejenigen an die Traditionen des von Hause aus orientalischen Mönchtums und an die Bautätigkeit eines hl. Ambrosius in Mailand die beachtenswertesten.

Soweit ein flüchtiger Ueberblick über den vielgestaltigen Inhalt seines Werkes! Zu Widerspruch fühle ich mich durch dasselbe kaum an einer einzigen Stelle herausgefordert. Wo seine stärkeren, wo seine schwächeren Seiten mir zu liegen scheinen, wurde angedeutet. Es wäre vielleicht noch mit einem Worte des Bedauerns sein etwas wenig straffer Aufbau zu berühren. Die Sache war teilweise wegen des nachträglichen Hinzukommens der Smirnov'schen Materialien unvermeidlich. Aber ein rein philologischer Exkurs wie derjenige Keils über den *Brief Gregors von Nyssa an Amphilochios* (77–90), an sich eine wahre Perle, brauchte nicht notwendig den Zusammenhang, in welchem die Monumente vorgeführt werden, zu durchbrechen, sondern konnte eine weit passendere Stelle als Anhang des ganzen Buches finden. Ergänzend und bestätigend möchte ich mir hauptsächlich drei Bemerkungen gestatten.

Die erste betrifft das Alter der Basiliken von Bin-bir-kilisse. Für die Bauten I, III–VII, XIII und XV ergiebt sich aus dem zweifellosen Fehlen jeder Anlage von Πρόθεσις und Διακονικόν zunächst ein *terminus ante quem* an der Epoche der Einführung der μεγάλη εἴσοδος unter Justinos II (565–578), wozu ich auf meine an Wulffs

Buch anknüpfenden Bemerkungen III 227. 230 f. 524 f. dieser Zeitschrift verweise. Denn eine liturgische Neuerung Konstantinopels ging im dritten Viertel des 5 Jahrh.s zweifellos sofort in die Liturgie Kleinasiens über. Hätte die μεγάλη εἴσοδος in Bin-bir-kilisse von Konstantinopel aus ihren Einzug gehalten, so wäre hier mindestens von rund 575 an ein Langhausbau ohne dreigliederiges Bema undenkbar. Nun habe ich aber a. a. O. wahrscheinlich gemacht, und Str.s Ansatz von Bauten wie der Hagia Sophia in Thessalonike und der Koimesiskirche in Nikaia nötigt gebieterisch zu dieser Annahme, dass vielmehr Konstantinopel besonders spät die μεγάλη εἴσοδος einführte, diese und damit das Bedürfnis nach dem dreigliederigen Bema in Kleinasien und Thrakien-Illyricum, ja bis nach Ravenna hinüber erheblich älter ist als die Zeit Justinos' II. Damit rückt denn auch jener *terminus ante quem* noch ebenso erheblich hinauf. Man wird aus rein liturgiegeschichtlichen Gründen schwerlich mit irgend einer jener 8 Kirchen über die Wende des 5 zum 6 Jahrh. herabgehen können. Und ebenso ist dann über die Konstantinoskirche bei Andaval und die Kirche von Tschardagh-Kjöi zu urteilen.

Den Uebergang zum dreigliederigen Bema bezeichnet die Basilika II zu Bin-bir-kilisse mit ihren zwei verstärkten vierkantigen Pfeilern vor der Apsis im Gegensatze zu den vorangehenden zweimal 3 Pfeilersäulen Str. hat dies 104 f. richtig erkannt. Er hat andererseits 220 auf die Möglichkeit hingewiesen, dass den Basilianern Italiens eine gewisse Bedeutung als Vermittler zwischen Kleinasiatisch-Orientalischem und der romanischen Architektur des Abendlandes zukomme. Es wird ihn daher gewiss der Umstand interessieren, dass die 1024 geweihte Basilianerkirche von Grottaferrata in ihrer ursprünglichen Anlage die nächste Verwandtschaft mit Bin-bir-kilisse aufwies. Auf 4 Säulen folgte hier auf jeder Seite unmittelbar vor der Apsis ein vierkantiger Pfeiler, dem ein Pfeileransatz unterhalb des Apsisbogens entsprach, und genau in der Flucht der beiden Pfeiler lag ursprünglich das ein einfachstes dreigliederiges Bema abgrenzende τέμπλον, die s. g. Ikonostasis. Ich weise auf die merkwürdige Uebereinstimmung hin und möchte zugleich behufs Klärung der von Str. aufgeworfenen Frage über den Zusammenhang von Orient und romanischem Kirchenbau dringend eine sorgfältige Untersuchung der Basilianerkirchen Italiens bezw. der Ruinen solcher empfehlen. S. Adriano bei S. Demetrio (Diözese Rossano), S. Maria del Patire zwischen Corigliano und

Rossano, die Ruinen von S. Maria de Paoli bei Marino, S. Lorenzo in Calvino am Fuss des Monte Cavo, S. Agata im alten Tusculum, S. Maria de pariete in Ninfa seien beispielshalber ausser der Abteikirche von Grottaferrata genannt.

Ich möchte sodann mit der Möglichkeit rechnen, dass die beiden Pfeiler am Eingang des Bema mit ihren am Apsisansatz entsprechenden Seitenstücken zusammen, wenn auch gewiss nicht in Grottaferrata und schwerlich in Bin-bir-kilisse II, so doch vielleicht in Kesteli von Hause aus bestimmt waren, eine der Apsis vorgelagerte Kuppel über dem Hauptraume des Bema zu tragen. Es legt mir diesen Gedanken der Umstand nahe, dass an dieser Stelle eine von Str. übersehene Kuppelbasilika des 4 Jahrh.s ihre Kuppel gehabt zu haben scheint.

Ich muss hier noch einmal etwas näher auf die von mir oben nur gestreifte Frage nach der Form der von Nikephoros Kallistu geradezu für „konstantinisch" erklärten Apostelkirche auf dem Sion in Jerusalem zurückkommen, die offenbar in allen ihren wesentlichen Formen in dem entsprechenden Neubau der Kreuzfahrer unverändert fortlebte. Dass sie eine dreischiffige Basilika war, sahen wir durch Suriano bezeugt. Wenn wir sie von Joannes Phokas τετρακάμαρος τρουλλωτός genannt hören, so sind wir gezwungen, an eine gewölbte Basilika und näherhin doch wohl an 4 Gewölbejoche des Hauptschiffes zu denken, das Seitenschiffe mit Emporen begleitet hätten. Dazu stimmen nun sehr gut die von Suriano gemachten Massangaben: 100 „*braza*" d. h. Vorderarmlängen Länge und 50 Breite. Denn nimmt man an, die Breite der Seitenschiffe habe die halbe Breite des Hauptschiffes betragen, so ist die letztere genau gleich einem Viertel der Länge, welches Verhältnis erfordert wird, falls hier sich vier Gewölbejoche, ein jedes über je einer quadratischen Grundfläche, erhoben. Wenn aber weiterhin der Bau von Joannes Phokas als κυλινδρωτὸν ἔχων τὴν ὀροφὴν bezeichnet wird, so kann dieser Ausdruck füglich nur von einem u. zw. nur von einem einzigen Kuppeltambour d. h. in dem Sinne verstanden werden, dass eines der vier Joche des Hauptschiffes statt durch ein einfaches Gewölbe vielmehr durch eine Oberlicht einlassende Kuppel bedeckt war. Dieses Joch aber muss wieder das unmittelbar an die Apsis anstossende gewesen sein, weil nach Zulluart die Moschee Nebî Daûd aus dieser „Hauptkuppel" des altchristlichen Bauwerkes hervorging, in welcher man die Stätte der Herabkunft des Hl. Geistes verehrt habe, das Pfingstwunder aber ganz allge-

mein mit dem θυσιαστήριον der Apostelkirche, ja näherhin mit ihrer Apsis selbst in Verbindung gebracht wird. Ich kann nur dem zweiten Wunsche Ausdruck verleihen: es möchten sich, im Zusammenhang mit dem Kirchenbau auf dem durch S. Maiestät Kaiser Wilhelm II für die deutschen Katholiken erworbenen Terrain der *dormitio B. Mariae V.*, das gleichfalls in Bereiche der alten Apostelkirche gelegen ist, hier genauere Anfnahmen haben ermöglichen lassen. Sie würden, dies kann ich vorläufig nicht bezweifeln, uns dasjenige Bauwerk näher kennen lehren, dem für den Typus der Kuppelbasilika die nämliche grundlegende Bedeutung zukam, welche die konstantinische " grosse Kirche „ in Antiocheia für den Typus des Oktogons, die konstantinopolitanische Apostelkirche für denjenigen des Zentralbaues in Kreuzform behaupten dürfte. Von diesem Bauwerk, so wie ich es glaube unterstellen zu müssen, würde sich die Kirche von Kodscha Kalessi in der Richtung auf eine mehr zentrale Anlage nur durch die beiden Umstände unterscheiden, dass für die Grundfläche der durch einfaches Gewölbe überdeckten Joche statt des Quadrates das Rechteck, für die Grundfläche des Kuppelraumes aber ein zu diesen Rechtecken senkrecht angeordnetes gewählt und die Kuppel von dem ersten auf das zweite Joch von der Apsis her verlegt wäre. Alle anderen bislange bekannt gewordenen Beispiele der Kuppelbasilika würden demgegenüber eine noch ungleich weiter fortgeschrittene Entwicklung im Sinne des Zentralbaues bezeichnen. Die Sache ist innerlich wohl kaum unwahrscheinlich. Denn auch zeitlich rückt der Bau von Kodscha Kalessi, dessen Entstehung noch im 4 Jahrh. Str. mindestens sehr wahrscheinlich gemacht hat, weitaus am nächsten an die hierosolymitanische Kirche heran, die in ihrer ursprünglichen Gestalt wenn nicht bereits in der ersten Hälfte, so doch spätestens im achten Zehntel jenes Jahrh.s entstanden sein muss. Für die von Str. vertretene Annahme vorbyzantinischen, späthellenistischen Ursprungs der Kuppelbasilika würde, wäre dieser Zusammenhang einmal gesichert, der schlechthin zwingende Beweis erbracht sein. Zugleich würde hier wieder an einem Falle mehr die hohe Bedeutung ins Auge springen, welche vor der neuen Reichshauptstadt am Bosporos zunächst Jerusalem als die christliche Erbin der hellenistischen Grosstadtkunst des Ostens behauptete.

Dr. A. Baumstark.

Byzantinische Denkmäler III. — Ursprung und Sieg der altbyzantinischen Kunst. Beiträge von Dr. **Ernst Diez** *und Dr.* **Josef Quitt.** *Mit einer Einleitung von* **Josef Strzygowski.** Wien 1903. — XXVIII, 126 S. mit 4 Tafeln und 13 Abbildungen in Text.

An die Anzeige von Str.s *Kleinasien* mag sich eine solche seiner *Byzantinischen Denkmäler III* anschliessen. Es ist das erste Mal, dass in dieser seit 1893 unterbrochenen Serie nicht der Herausgeber allein, ja dass er weniger als Andere zum Worte kommt. Soferne dies darauf hinweist, dass Str. Schule zu bilden beginnt, kann es nur mit Freude begrüsst werden. Man wird aber sagen müssen, dass immerhin er selbst auch hier das Bedeutsamste geboten hat. Es ist eine Art von Facit eines wesentlichen Teiles seiner so ungemein rührigen Gelehrtenarbeit, was seine Einleitung in markigen Strichen vor uns erstehen lässt. Als sein hervorragendstes und als ein schlechthin bleibendes Verdienst wird es zu gelten haben, dass er als Erster Byzantinisches und Christlich-Orientalisches als einen engeren und einen weiteren Begriff scharf auseinanderzuhalten gelehrt hat. Erschöpfend die artbildenden Merkmale aufzählen zu können vermöge deren der engere Begriff hier sich aus dem Gesamtrahmen des weiteren heraushebt, das wird das Ziel sein müssen, dem die Behandlung der " Byzantinischen Frage " nunmehr zuzustreben hat. Eine schon recht nahe an dieses Ziel heranführendes Vorgehen ist es nun, wenn Str. zunächst hier einmal zusammenfassend die Genesis des Byzantinischen, näherhin des Altbyzantinischen beleuchtet. Was er ausführt, scheint mir einleuchtend zu sein. Byzantinische ist einmal von Hause aus stadtkonstantinopolitanische Kunst. Die ist bodenständig zunächst im Nordkreis der mehr und mehr eigentlich orientalischen Einflüssen sich öffnenden späthellenistischen Kunst. Kleinasien ist ihr Hinterland. Aber auch aus dem Südkreise jener Kunst, aus Aegypten und Syrien, von Alexandreia und Antiocheia, aus den beiden führenden Grossstädten des Hellenismus, musste mannigfaches Leben in die neue Reichshauptstadt des Konstantinos strömen. Die Art des Nordkreises und die Art des Südkreises durchdringen sich hier gegenseitig. Es bildet sich ein Neues, Eigenartiges, das nun wiederum von Konstantinopel ausströmt. Die Justinianische Epoche zeigt dieses Ausströmen bereits auf seiner Höhe. Bis an die persische Grenze lässt sich eine Bautätigkeit verfolgen, deren Herz Konstantinopel ist, in Jerusa-

lem lässt sie sich beobachten — an der Justinianischen Marienkirche — und in Ravenna — an S. Vitale, bezüglich dessen Str. durch die Auflösung eines auch mir immer rätselhaft gewesenen Monogramms als Neon eps übrigens eine frühere späthellenistische Bauperiode vor der byzantinischen des 6 Jahrh.s wahrscheinlich zu machen vermag.

Als ein Synkretistisches erscheint so byzantinische Kunst, wie ein solches zweifellos die byzantinische Liturgie ist, deren Werden und Sieg die strengsten Parallelen zu dem von Str. für die Kunstgeschichte Ermittelten darbieten, Parallelen, auf die allerdings hier nicht näher eingegangen werden kann.

An den Begriff des Synkretistischen knüpft denn alsbald Diez in seiner Arbeit über *Die Miniaturen des Wiener Dioskurides* (1–69) an, die in ihren ersten Teilen leider an einer gewissen schwerfälligen Breite leidet. Um die Mischung allerdings nicht sowohl der Elemente des Nord- und Südkreises der osthellenistischen Kunst, als um diejenige des alten echt hellenistischen Geistes mit dem vordringenden orientalischen handelt es sich hier. Zusammen mit dem Kalender von 354 und den syrischen Miniaturen des Etschmiadzin-Evangeliars werden die Illustrationen der Wiener Dioskurideshdschr. als karakteristische Vertreter dieser Mischung erwiesen. In Rom zeigt sie die Kalenderhdschr., in Konstantinopel der Dioskurides sich vollziehend, während Kleinasien-Syrien sich gleichzeitig in Denkmälern wie den Matthäusfragmenten von Sinope, dem Rossanensis, der Wiener Genesis, dem Orpheusmosaik von Jerusalem, den durch Asterios beschriebenen Gemälden im Martyrion der hl. Euphemia zu Chalkedon, der Rabulashdschr. zu Florenz als Heimstätte einer ungleich originelleren, stilistisch einheitlicheren weil bereits ungleich stärker orientalisch durchsetzten Malerei erweisen. Ich versage mir ein Eingehen auf Einzelnes. Zu rügen ist eine Flüchtigkeit wie die 33 zweimal wiederkehrenden Bezeichnung "Matthäus wahl" (sic!) für eine seitengrosse Rabulasminiatur Zum Kapitel des Autorenbildes und seiner verschiedenen Abwandlungen möchte ich noch auf ein Zeugnis des arabisch schreibenden Syrers Ḥunain ibn Isḥâq in seinen "*Sinnsprüchen der Philosophen*" (Uebersetzung von Loewenthal. Berlin 1896. 51 f.) hinweisen. Es bildet eine Ergänzung zu der Wiener arabischen Galenhdschr. des 13 Jahrh.s (vgl. 37). Als interessant dürften sich nach dieser Richtung auch Evangelistendarstellungen einer koptischen Hdschr. der Vatikana und einer aus Damaskus stammenden

griechischen zu Jerusalem erweisen, die ich demnächst zu veröffentlichen hoffe. Im allgemeinen wird die Diezsche Untersuchung als eine verdienstvolle und fördernde zu bezeichnen sein. Möchte nur das Gebiet, das sie bebaut, durch weitere Publikationen vergrössert werden. Rabulashdschr. und Etschmiazin-Evangeliar sind noch lange nicht die einzigen Denkmäler altsyrischer Miniaturmalerei, die sich erhalten haben, und von der Rabulashdschr. selbst fehlt noch immer eine genügende Publikation!

Leider nicht anders, denn als ein ganz verfehltes kann ich dagegen das von Quitt (71–109) gemachte Unternehmen behandeln, *Die Mosaiken von S. Vitale in Ravenna* hauptsächlich auf Grund der Schrift des Vigilius von Thapsus gegen Eutyches als *Eine Apologie des Dyophysitismus aus dem VI. Jahrhundert* zu erweisen. Nicht dass ich etwa geneigt wäre, eher der in einem *Anhang* (111-118) von Schenkl vorgetragenen Anschauung beizupflichten, der zufolge hier vielmehr auf Grund der Schriften des hl. Ambrosius ein antiarianischer Bilderzyklus zu erkennen wäre. Wurzelhaft falsch ist es überhaupt, in diesem herrlichsten θυσιαστήριον der Erde eine in allen Gemälden zugrundeliegende lehrhafte Tendenz ermitteln zu wollen. Solchem hineindeutelnden mehr als ausdeutenden Spürsinn dürfte nunmehr bezüglich der Katakombengemälde Roms durch Wilpert ein endgiltiger Riegel vorgeschoben sein. Gott bewahre uns in Gnade davor, ihn sein Unwesen von den Coemeterialfresken nun allen Ernstes auf die Mosaiken übertragen zu sehen. Gestalten von Propheten oder Aposteln, von Heiligen überhaupt rein ornamental verwendet zu sehen, ist doch das Gewöhnlichste von der Welt. Ich erinnere nur an das eine Grabmal der Galla Placidia in Ravenna selbst. Was soll es nun denn überhaupt für einen besonders sublimen "Sinn" haben, wenn man in vier zu schmückenden Raumflächen die vier Evangelisten darstellte? Muss es in Ravenna auf irgendwelcher lehrhaften Absicht beruhen, wenn gerade Isaias und Jeremias als die Propheten κατ' ἐξοχήν vorgeführt werden, da doch das Nämliche auch zu Rom in den Apsismosaiken von S. Clemente und S. Maria in Trastevere geschieht? Woher will man das Recht nehmen, die Medaillonbilder des Herrn, der Apostel und der hll. Gervasius und Protasius in S. Vitale als etwas Anderes zu betrachten, denn die entsprechenden Medaillonbilder in der Kapelle des hl. Petrus Chrysologus zu Ravenna oder an der Stirnseite der Zenokapelle in S. Prassede zu Rom? Und nun vollends das Mosaik der Tribuna! Der erhöhte Christus mit dem Kirchenpatron und

dem Stifter der Kirche, ist das nicht einfach die von Hause aus kanonische Komposition für den Apsisschmuck altchristlicher Heiligenkirchen? Haben wir nicht in den Apsiden von SS. Cosma e Damiano, S. Teodoro, S. Prassede, S. Cecilia zu Rom die schlagendsten Parallelen zu gerade dieser Darstellung von S. Vitale in Ravenna? Dass in Rom vielmehr die Apostelfürsten statt der ravennatischen Engel als Vermittler zwischen dem Herrn und den Kirchenheiligen bezw. Kirchenstiftern erscheinen, ist doch wohl leicht verständlich, verschlägt also nichts. Ausserhalb Roms müssen auch die zwei Engel in der Funktion, welche sie zu Ravenna haben, weit verbreitet gewesen sein. Noch spät erscheinen sie so wieder in einem Apsismosaik des Doms zu Messina, wo zwischen ihnen der tronende Christus durch die Gottesmutter mit dem Kinde ersetzt ist. Das Sitzen des Herrn auf der Weltkugel ist sodann ein rein künstlerisches Motiv, für das man allenfals orientalischen Ursprung vermuten mag. Oder soll dieses Motiv auch in der Apsis von S. Teodoro, am Triumphbogen von S. Lorenzo fuori le mura und in der neuentdeckten Coemeterialbasilika der hll. Felix und Adauctus zu Rom von antimonophysitischer oder antiarianischer Tendenz zeugen? — Nein, alles dies: Evangelisten, Propheten, Medaillonbilder, Tribuna- und natürlich auch das Deckenmosaik mit seinen noch so deutlich die Abkunft von hellenistischen Niken verratenden Engelgestalten ist Gemeingut altchristlicher Kirchendekoration. Es erheischt hier keine spezielle Deutung. Man tut ihm Gewalt an, wenn man eine solche versucht. Es bleiben die Mosesbilder, Abrahams Gastfreundschaft und Opfer, die Opfer Melchisedeks und Abels. Sie sind zu deuten, aber nach der von V. Schultze und Wilpert für die sepulkrale Malerei aufgestellten Forderung als Schmuck desjenigen Ortes, welchen sie schmücken: als Dekoration eines θυσιαστήριον. Das unblutige Opfer des Neuen Bundes vorzubilden, ist und bleibt einmal die Bedeutung der Opfer Abels, Melchisedeks und Abrahams nicht nur in der "römischen" Messoration *Supra quae*, sondern in der gesamten patristischen Litteratur und vor allem auch in orientalischer Liturgie. Die zweite Abrahamszene war einfach durch das Raumbedürfnis gefordert und konnte übrigens sehr wohl auf das Mahlhalten Gottes mit dem Menschen bezogen werden, das die eucharistische Feier als Mahlfeier neben ihrem Opferkarakter darstellt. Ihre untergeordnete Bedeutung beleuchtet schon zur Genüge ihr Fehlen in der Replik von S. Apollinare in classe. Moses aber, dem als Hirten in der Einöde

Gott im brennenden Dornbusche erscheint, Moses der aus Gottes Hand auf dem Sinai das Gesetz empfängt: das waren doch im Grunde die natürlichsten Bilder, um die furchtbare Heiligkeit des Ortes zu predigen, an welchem mit einem liturgischen Gesang gerade des 6 Jahrh.s, dem s. g. Χερουβικόν, zu reden, der βασιλεὺς τῶν ὅλων gegenwärtig erscheint ταῖς ἀγγελικαῖς ἀοράτως δορυφορούμενος τάξεσιν. Sie haben hier etwa den nämlichen Sinn wie an koptischen Altarbaldachinen und in koptischen Apsiden Isaias, dem der Engel des Herrn mit glühender Kohle die Zunge reinigt, eine Darstellung, welcher ich in den Kirchen Alt- Kairos mehrfach begegnete. Solche Vorstellungen waren durchsichtig für Jedermann. Gerade dies muss aber von einer im Bilde zu verkörpernden didaktischen Vorstellung mehr als alles Andere gefordert werden. Nur wenn sie in den Massen lebendig ist, kann ihre bildliche Darstellung auf diese Massen wirken. Nur in den möglichst naheliegenden oder allgemein angenommenen, nicht in dem von einem einzelnen Theologen ihr beigelegten Sinne, kann das Bild einer bestimmten biblischen Szene hoffen, hier als Symbol oder Typus richtig verstanden zu werden. Gewiss ist das Interesse auch an den sublimsten theologischen Streitfragen vom 4 bis 7 Jahrh. in sehr weiten Kreisen in einer Weise rege gewesen, die wir heute kaum mehr begreifen: das Interesse an den Streitfragen, nicht aber das Verständnis aller irgendwo und irgendwann einmal ins Feld geführten Argumente! Mindestens erklärende Beischriften wären auch im 6 Jahrh. bei den Mosaiken von Ravenna notwendig gewesen, hätten sie von den Beschauern antimonophysitisch oder antiarianisch verstanden werden sollen. Besser noch hätte der Ostiarius in diesem Falle jedem Eintretenden ein Florilegium entsprechender Stellen der zeitgenössischen theologischen Litteratur in die Hand gedrückt, wie es Quitt mit mühseligem Fleiss zusammengestellt hat. Uebrigens darf nicht einmal verschwiegen werden, dass dieser selbst hier mehrfach sich stark vergriffen und der eigenen These mehr geschadet als genützt hat. Man lese diesbezüglich das 111 f. bereits von Schenkl über die Ausdrücke *agnum ex ovibus, vitulum de bobus, haedum de capris* und *omnes benedictionum promissiones* Ausgeführte, durch die Vigilius Abel, Abrahams Gastfreundschaft und Opfer, Melchisedek als Typen der zwei Naturen Christi erweisen soll! Für die Annahme, dass bei diesem in den Worten *sine humano semine suscipiendam naturam* und ähnlichen ein Zusammenhang mit Hebr. 7 § 3: ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, vorliege, wird sich gleichfalls

kaum ein Gläubiger finden, und die 86 f. aus der ersten Osterpredigt des Gregorios von Nyssa angezogene Stelle lässt Isaias und Jeremias durch die Zitate von Is. 53 § 7 und Jer. 11 § 9 unmittelbar als Propheten des Opfertodes Christi erscheinen: in ihnen in der Apsis von Vitale darum alttestamentliche Garanten des Dyophysitismus zu sehen, liegt doch entschieden ferner, als allenfalls auch hier daran zu denken, dass wir an dem zur unblutigen Erneuerung des Kreuzesopfers bestimmten Orte stehen.

Man versteht wirklich die heillosen Verirrungen Quitts nur aus der Tatsache heraus, dass es sich für ihn von vornherein um etwas wissenschaftlich Verfehltes handelte, um den nachträglichen Beweis einer vorgefassten Meinung. Wie wir 102 Anmk. 2 hören, sollte nämlich um jeden Preis " auch in dem dogmatischen Inhalte des Mosaiken-Zyklus von S. Vitale etwas " gefunden werden, " was auf seinen Ursprung aus dem Orient schliessen liesse ". Ich glaube nun allerdings auch an diesen Ursprung und daran, dass es in der Tat Justinianus und Theodora waren, welche durch Joannes Argentarius das Werk ausführen liessen. Die beiden Zeremonialbilder sind mir dafür ein genügender Beweis, ohne dass ich mich genötigt sähe, wie es 104 geschicht, den " Geschichtschreiber Rubeus " als historische Quelle ebenbürtig neben einem Agnellus anzurufen! An einen Zusammenhang mit Rom hier zu denken, würde ich selbst gewiss der Letzte sein. An der eucharistischen Deutung der beiden Halbkreisdarstellungen, zu rütteln habe ich deshalb aber keine Veranlassung, nachdem sich mir ergeben hat, dass die mit diesen Darstellungen sich berührende Stelle des Gregorianischen Messkanons nicht ursprünglich römisch ist. Man lese diesbezüglich in meinem Buche *Liturgia Romana e Liturgia dell'Esarcato* nach und vergleiche noch eine Parallele aus syrischer Dichtung des 6 Jahrh.s, wie sie sich bei Abbeloos *De vita et scriptis S. Iacobi Sarugensis*, 84 f. findet. Nicht haben wir die einfachste und sinngemässeste Deutung der Bilder zu Ravenna darum abzulehnen, weil diese so in eine Beziehung zu dem " römischen " *Supra quae* treten würden, sondern wir dürfen mit um dieser Bilder willen in Ravenna die Heimat derjenigen Liturgie erblicken, aus welcher jene Oration abgesehen von ihren Eingangsworten erst in die römische eindrang.

Dr. A. Baumstark.

Kosmas Blachos, Ἡ χερσόνησος τοῦ ἁγίου ὄρους Ἄθω καὶ αἱ ἐν αὐτῇ μοναὶ καὶ οἱ μοναχοὶ πάλαι καὶ νῦν. Ἐν Βόλῳ 1903. — κγ' 376 S. — 5 M.

Die Litteratur über den Athos, seine Klöster und Kunstdenkmäler ist nachgerade eine recht umfangreiche. Nicht weniger als 128 Numern registriert das gute, aber gleichwohl gewiss noch nicht schlechthin vollständige Litteraturverzeichnis am Schluss des vorliegenden Buches (343-365). Dass dieses selbst, für welches ausserhalb Griechenlands O. Harrassowitz in Leipzig den Kommissionsverlag übernommen hat, eine überflüssige Arbeit darstelle, wird man gleichwohl keineswegs sagen können. Schon allein die Tatsache, in dem hochw. Verfasser einmal ein Mitglied der Mönchsgemeinde des Heiligen Berges selbst sich mit dessen Geschichte und Denkmälern beschäftigen zu sehen, muss mit Freude und Genugtung erfüllen. Sodann besassen wir eine zusammenfassende Darstellung von gleicher Ausführlichkeit auf der einen, gleicher kompendiöser Handlichkeit auf der anderen Seite in jener Athos-Litteratur bislange entschieden noch nicht.

Nach einigen Bemerkungen über die ältere Geschichte der Chalkidike, Akte und des Athos (1-12) wird uns zunächst eine Gesamtgeschichte des asketischen Lebens auf dem Klosterberge geboten. Den hier über das 9 Jahrh. hinaufreichenden Ueberlieferungen scheint der Verfasser wenig Wert beizumessen. Vom 9 Jahrh. an verfolgt er die Geschichte des Athosmönchtums je in einem einzelnen Säkulum in gutem und gedrängtem Ueberblick. Ein Ueberblick über die gegenwärtige Verfassung und Ausgestaltung der Mönchsrepublik (131-148) beschliesst den ersten allgemeinen Hauptteil seines Werkes. Der zweite spezielle (149-333) bringt in kurzen Skizzen die notwendigsten Nachrichten über Geschichte und gegenwärtigen Bestand der 20 Hauptklöster, sowie des Zentrums des gesamten klösterlichen Staates, die Καρυαί. Besondere Aufmerksamkeit wird hier in dankenswerter Weise der Baugeschichte der einzelnen Klosterkirchen und dem Alter ihres Gemäldeschmuckes einerseits, andererseits den Beständen der Bibliotheken gewidmet, über welch letztere jeweils eine Statistik nach Inhalt und Alter der Hdschrr. orientiert. Bedauern wird man, dass Blachos nicht regelmässig, wie er es Z. B. 227 f. bezüglich der erhaltenen älteren Bilder von Pantokratoros ausnahmsweise tut, auch den Gegenstand der Gemälde verzeichnet. Nun wird hier der Leser doch immer wieder

auch behufs erster Orientierung noch nach einer zweiten Publikation greifen müssen. Bedauern wird man es auch, dass für die so wertvollen genauen Datierungen von Bauten und Gemälden jede Quellenangabe fehlt. Dies kann um so mehr auffallen, weil für die Geschichte der einzelnen Klöster im übrigen wenigstens summarische Nachweise der zugrundeliegenden Dokumente gegeben werden, wie auch die Litteratur durchweg berücksichtigt ist. Im allgemeinen gewinnt man zweifellos den Eindruck, das Gebotene ruhe auf wirklich quellenmässigen und kritischen Studien. Gerne wird man sich daher der Hoffnung hingeben, alles, was man in diesem Kompendium der Athos-Kunde vermisst, in den grossgedachten Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει Ἄθῳ μονῶν καὶ μοναχῶν zu erhalten, deren ersten bis 1100 reichenden Band Blachos 371 ff. ankündigt. Nicht an letzter Stelle in der Eigenschaft als Vorläufer und Unterpfand dieses grösseren Werkes, von welchem wir die wertvollsten Aufschlüsse über die Geschichte des Athos erwarten, müssen wir die vorläufige bescheidenere Gabe aufs wärmste begrüssen.

Dr. A. Baumstark.

J. **Michalcescu**, Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας. *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche im Originaltext, nebst einleitenden Bemerkungen.* Leipzig (J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung) 1904. — IV, 314 S.

Eine Sammlung der symbolischen Schriften der griechisch-"orthodoxen" Kirche hatte zuerst 1844 Kimmel, dann in einer zweiten Auflage 1850 Weissenborn geboten. Da beide Auflagen nicht mehr im Buchhandel zu haben sind, war dieser erweiterte Neudruck zweifellos ein dankeswürdiges Unternehmen, wenngleich strenggenommen wissenschaftlicher Wert einer Publikation nicht beigemessen werden kann, die grundsätzlich darauf verzichtet, "auf ältere Drucke und Manuskripte..... zurückzugreifen". Immerhin sind die den einzelnen Stücken vorausgeschickten Einleitungen inhaltlich befriedigend. Die sprachliche Form freilich verrät zuweilen den des Deutschen doch nicht wie seiner Muttersprache mächtigen Ausländer. Wäre nicht vielleicht Latein angezeigter gewesen?

Das Material ist vollständig vorgelegt. Die Lehrbeschlüsse der sieben ersten allgemeinen Konzilien bilden die fundamentale Schicht. Das nach der türkischen Eroberung Konstantinopels auf Wunsch des Sultans vom Patriarchen Gennadios II abgefasste Bekenntnis steht im Mittelpunkte. Die übrigen Stücke sind sämtlich durch die kalvinisierenden Tendenzen des Kyrillos Lukaris hervorgerufen. Es sind dies der Katechismus des Petros Mogilas mit den ihn einführenden offiziellen Schreiben, die Akten der 1672 in Jerusalem abgehaltenen Synode mit ihren Beilagen, den Akten der Synoden zu Konstantinopel im Jahre 1638 und zu Jassy im Jahre 1642 sowie dem Glaubensbekenntnis des hierosolymitanischen Patriarchen Dositheos (der übrigens nicht konstant Dosytheus genannt sein dürfte!), endlich das Bekenntnis des Metrophanes Kritopulos. Ein Anhang bringt zunächst den s. g. Dialog des Gennadios und den griechischen Text des halbprotestantischen Bekenntnisses des Lukaris selbst. Das erste dieser Stücke bildet eine erwünschte Ergänzung, die Mitteilung des zweiten war zum Verständnis der symbolischen Gegenschriften unerlässlich.

Müssig scheint mir dagegen der Rest des Anhangs, welcher, die doch wahrlich Jedermann leicht zugängliche Chrysostomosliturgie, " Auszüge der wichtigsten Mönchsregeln, sowie einige Gebete " bringt und dadurch nach der das Buch einführenden Bemerkungen H a u c k s "das gottesdienstliche Leben " der Kirche des Verfassers " kennen lehren " soll. Zu diesem Zweck ist das Gebotene denn doch viel zu wenig. Was eine blosse Aufzählung der Kapitelüber schriften der Διατάξεις πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίῳ καὶ καταμόνας ἀσκοῦντας (301 f.) soll, wird man schwer begreifen. Die Auswahl der mitgeteilten Gebete (307–312) ist willkürlich und kaum sehr glücklich. Ein Stück wie 'Ο θεὸς τῶν πνευμάτων u. s. w. durfte z. B. gewiss weit weniger fehlen als die Gebete bei Pest und Dürre. Und was wollen als einzige Repräsentanten des reichen Schatzes griechischer liturgischer Poësie die νεκρώσιμα εὐλογητάρια, welche nicht einmal mit ihrem technischen Namen genannt werden?

Ein Wunsch wird jedenfalls durch das Buch angeregt, derjenige ähnliche Sammlungen auch für die übrigen orientalischen Kirchen als Ergänzung von H a h n s *Bibliothek der Symbole* und D e n z i n g e r s *Encheiridion* veröffentlicht zu sehen.

Dr. A. Baumstark.

Le Synaxaire Arabe Jacobite (rédaction copte). Les mois de Tout et de Babeh: texte arabe publié, traduit et annoté par **René Basset**, Correspondant de l'Institut, Directeur de l'École supérieure des Lettres d'Alger. (R. Graffin, F. Nau, *Patrologia Orientalis,* T. I, fasc. 3°). — Librairie de Paris, Firmin-Didot, in-8° gr., 165 pag.

L'illustre Prof. Basset tanto benemerito degli studi orientali e che specialmente co' suoi libri relativi all'Abissinia, ha largamente illustrato anche l'Oriente cristiano, ha cominciato l'edizione del Sinassario arabo, di cui già da qualche mese è uscito il 1° fascicolo sopra annunziato. È il Sinassario copto-giacobita, il quale non è il solo libro di tal genere, perchè naturalmente ogni confessione, Melchiti, Giacobiti di Siria ecc., ha il suo proprio; senonchè il copto-giacobita è importante anco perchè ha dato origine al "Senkessâr" etiopico.

È sperabile che la pubblicazione del copto-giacobita sia seguita da quella degli altri sinassari. Perocchè in questo ramo della letteratura cristiana, se molto è da fare per lo studio dei Menologi greci, moltissimo, anzi quasi tutto è da fare per l'Oriente cristiano; innanzi tutto l'edizione integrale e critica dei sinassari delle varie confessioni e poi lo studio della loro composizione e delle loro fonti. Se questi testi nulla di nuovo ci apprendono sui primi tempi del cristianesimo, non è così per i tempi meno antichi; essi sono importanti inoltre per le leggende agiografiche e locali, per conoscere la coltura delle comunità cristiane, ma specialmente perchè hanno avuto una grandissima influenza sulla letteratura posteriore dei relativi paesi.

Per concorde testimonianza dei mss. generalmente noti, il Sinassario copto-giacobita fu compilato da Michele vescovo di Atrib e Malig (verso il 1425), ma secondo l'introduzione di uno almeno dei mss. di Gottinga, egli pose a fondamento della sua, un'opera forse della fine del XI secolo [1]. Propriamente i mss. attribuiscono questo Sinassario al nominato Michele e ad "altri Padri", nè si può stabilire con certezza se le parole "altri Padri" designino autori anteriori e nominatamente quello che compilò

[1] Cfr. Wüstenfeld *Synaxarium d. i. Heiligen-Kalender der Kopt. Christen*, V, 4. La versione etiopica dice che il libro fu compilato nel 983 (ovv. 903 o 983) dei Martiri (verso il mezzo del XIII sec. o la fine del XII).

l'opera di cui si sarebbe servito Michele, ovvero se la notizia si riferisca ad aggiunte posteriori. Ad ogni modo, si è dalla compilazione di Michele che deriva il Senkessâr etiopico, del quale nella *Patrologia Orient.* sarà presto pubblicato il 1° fascicolo. Il più antico ms. di questo Senkessâr si conserva nella collezione D'Abbadie; esso risale alla fine del XV sec. e corrisponde esattamente al Sinassario di Michele di Atrib e Malig, e non ad altra recensione più ricca; l'etiopico dunque non nasce da una supposta recensione di un Giovanni di Burlos (il qual nome leggesi anche in principio del codice D'Abbadie), come credè probabile il Zotenberg[1].

È solo in seguito che il Senkessâr etiopico è stato aumentato di molte leggende che correvano in Egitto, come miracoli della Madonna, di S. Michele ecc. e nominatamente poi di leggende relative a Santi abissini. Certo è che questo ampliamento è almeno del principio del XVII secolo; esso forma la seconda recensione dell'opera, mentre la prima (che è di poco posteriore all'originale arabo) è rappresentata dal codice D'Abbadie. Alla seconda recensione invece appartiene, a quanto sembra, la massima parte dei Senkessâr che si conservano in Europa. Il loro confronto condurrà senza dubbio, a stabilire fra essi diverse famiglie, ma probabilmente

---

[1] Cfr. anche Duensing *Liefert das Synaxar* u. s. w. Chi sia quest'autore arabo, ignoto o quasi, agli Arabi o noto invece agli Abissini, non si sa bene. Non certo Giovanni Vescovo di Burlos (Barallos, Paralus) autore degli *Anatematismi* che figurano nella *Fides Patrum* e quindi nell' *Hâymânota Abaw*, e menzionati da Abu-l-Barakât nel Catal. del Miṣbâḥ (ed. Riedel); il quale Giovanni è, come credo, il Santo di cui si celebra la festa ai 10 di Kihak (tâḫsâs). Egli è fors'anco l'autore di un'omilia il cui testo arabo è nel Cod. Vat. XC, scritto nel 1212; disgraziatamente di quest'omilia manca il principio nel quale era sperabile trovare qualche notizia. Per il Giovanni del Senkessâr etiopico si potrebbe piuttosto pensare ad un tal Giovanni detto Ni'mat Allâh Vescovo di Barallos e autore di una vita di Santa Damiana, conservata nel cod. Or. 1012 del *British Museum* (Catal. p. 759); ma chi era egli e quando ha vissuto? Sembrerebbe piuttosto che questo nome fosse stato interpolato nell'esemplare sul quale fu fatta la traduzione etiopica; ad ogni modo mi pare che poco, anzi nulla di certo o almeno di assai probabile si possa trarre dalla menzione di codesto Giovanni, che si fa nel Senkessâr. Un caso analogo è quello dell'opera الطب الروحانى il cui autore è dato dalla traduzione etiopica (Michele Vescovo di Atrib e Malig) e non dall'originale arabo; ma di quest'ultimo non si conoscono che 3 mss., l'uno dei quali incompleto. (Cf. Riedel e Crum, *The Canons of Athanasius*, p. 72).

le differenze fra queste famiglie secondarie non risulteranno grandi, e codesta seconda recensione resterà essenzialmente la medesima. Essa è caratterizzata dall'aggiunta di leggende e commemorazioni non solo, ma altresì da una revisione dello stile e della lingua; certi arabismi sono corretti, ad alcune forme più rare sono sostituite le comuni, come እሎንቱ a እሉንቱ, anco ተሐመነ a ተአምነ ecc., altre forme strane sono corrette, come አብጸዐ per በጽዐ, l'imperf. indicat. della coniugazione I[a] senza l'"ê" p. es. ይጸሊ per ይጼሊ e l'impf. indic. invece del soggiuntivo dopo particelle che reggono quest'ultimo [1]. Le quali cose fanno nascere il sospetto che la prima traduzione sia dovuta, più o meno direttamente, ad ecclesiastici non abissini di nascita, ma arabi. Caratteristici della seconda recensione sono altresì i "salâm" o brevi inni di 5 versi che chiudono le commemorazioni. Su tal proposito è da notare che talvolta la leggenda cui si accenna nel "salâm" è diversa da quella contenuta nel testo del Senkessâr; talvolta altresì la parte narrativa del testo è brevissima e quasi nulla, in paragone del "salâm" dal quale parrebbe suggerita. Così p. es. ai 5 di Hamlê, i versi del "salâm" sono preceduti dalle sole parole: "in questo giorno è la festa dell'arcangelo Sâqu'êl" [2], e del pari i versi del "salâm" a Marcello, che pure accennano ad una precisa leggenda, non sono preceduti che dalle parole: "in questo giorno è la commemorazione di Marcello discepolo di Pietro"; talvolta i "salâm" non sono preceduti da nulla, e stanno come isolati [3]. Tutto ciò fa credere che questi "salâm" preesistevano e non furono composti espressamente per terminare la relativa leggenda del Senkessâr; era del resto un genere letterario abbastanza antico. Questo non impedisce di supporre che i "salâm" del Senkessâr siano stati riuniti in un libro *(Encom. caelest. et terrestr.)* sebbene fra i "salâm" dei due testi

---

[1] Questa circostanza accresce difficoltà alla pubblicazione del Senkessâr. Il testo recente più diffuso e corretto, una specie di κοινή, sarebbe preferibile per un'edizione da servire ad uso liturgico, ma un'edizione critica e scientifica non può non partire, parmi, dalla primitiva traduzione e riprodurla; pur registrando le varianti e le aggiunte della recensione recente, ma senza confonderla coll'antica. Senonchè di quest'ultima io non conosco che il cod. D'Abbadie, e talvolta si resta in dubbio se questa o quella forma meno corrotta sia da attribuire all'autore o al copista.

[2] Satu'el o Sutu'el (סתאל, זוטאל) *Henoch* c. XXXII; cf. Schwab *Vocabulaire de l'Angélol.*, 122.

[3] Cf. Duensing, p. 12.

sianvi differenze[1]. L'ordinamento del "Difnâr" copto ha forse influito su queste aggiunte; quando questo libro e gli inni copti saranno pubblicati per intero (il che sarà fra non molto nel *Corpus Script. Christ. Orient.* del Dr. Chabot) si potrà rintracciar l'origine di molte composizioni etiopiche.

Per la sua edizione il Basset si è servito di 2 codici di Parigi, e nonostante che l'editore dichiari di non aver potuto dare un'ediz one critica, il testo specialmente nelle parti comuni ai 2 mss. corre in generale abbastanza corretto; non intendo naturalmente le forme proprie dell'arabo parlato e postclassico che l'editore ha giustamente conservato, per lo più almeno. Certo è assai difficile nell'edizione di testi cosiffatti il tirare una linea ben definita fra quello che può derivare dall'autore e deve essere conservato, e quello che può imputarsi al copista e deve essere corretto. In alcuni luoghi il testo è certamente guasto, ma altrove non è così, quantunque ne abbia l'apparenza; p. es. a pag. 65, l. 6, la lezione dei mss. بوليانوس الكافر الذى قتله القديس مرقوريوس è buona. Nella leggenda orientale, S. Mercurio è stato messo presto in relazione con Giuliano Apostata (cf. Hoffman *Julianos der Abtrünnige*, 178) e nel Senkessâr, al 2 di Sanê, si narra espressamente che alla battaglia contro i Persiani, Iddio mandò "in ispirito" S. Mercurio il quale con un colpo di lancia ferì a morte Giuliano.

Un altro aiuto critico aveva il Basset nella traduzione del Wüstenfeld poco sopra citata; ma per quanto posso dedurre dall'esame di alquante pagine di quest'opera, l'aiuto non era grande, o sia per difetto dei codici di Gottinga o sia per l'inesatta od errata traduzione del Wüstenfeld, che non pare avesse dimestichezza con la letteratura araba cristiana: alla sua autorità il Basset ha forse dato talvolta troppo peso[2]. P. es. a p. 228, la lezione di A: اران, sebben corroborata dalla traduzione del Wüstenfeld, è

---

[1] Dillmann *Lex.* XI.

[2] Un curioso errore del Wüstenfeld in un testo musulmano è nella «Sîrat» d'Ibn Hišâm, p. V, dove l'ultimo verso del rağaz:

نحن بنو الشيخ الهجان الازهر قضاعة بن مالك بن حمير
النسب المعروف غير المنكر

è stato preso per il titolo del capo seguente. Ma che sono simili inesattezze, così difficili ad evitare, a petto delle benemerenze del Wüstenfeld verso gli studi arabici?

errata; la buona lezione è quella di B: اراببا ; sono gli eretici: Arabes o Arabici (gli θνητοψυχῖται) la cui notizia risale, come a prima fonte, ad un luogo di Eusebio (*Hist. Eccl.* VI, 37). Il Wüstenf. poi del paese di "Arân„ ha fatto addirittura una persona ("in dem Verwaltungsdistricte des Arianus„!). Al testo p. 249, 4, corrisponde in Wüstenfeld "das Wort des Herrn„; egli ha letto quindi come A e B: كلمة, ma parmi evidente che il testo debba correggersi: ولما اتى يتأمّل كلّمه الرب "quando si fece dappresso per osservare, il Signore gli parlò„; (محبّة) محب لله è: φιλόθεος (att.) non "von Gott geliebt„ "cher au Seigneur„. A p. 254, 3, Wüstenf. traduce: "Eines Tages ging ihre Herrin in die Synagoge der Juden und nach ihrer Rückkehr wollte die Magd die Kirche der Christen besuchen...„ mentre il senso è: ".... accompagnò la sua padrona alla sinagoga e poi tornò indietro ed entrò nella chiesa... „ Nel passo poco sopra ricordato e relativo a S. Mercurio, Wüstenfeld ha tradotto: "Julianos... welcher den heiligen Porphyrius (Mercurius) tödtete„ ma anche qui difficilmente la traduzione può credersi esatta. Il فليس di p. 227, 4 deve correggersi: فلبس, il Filippo di Erodiade. La commemorazione di Severiano di Gabala è appena accennata in Wüstenfeld ("Surianus„!) e non aiuta per correggere alcuni luoghi dei codici di Parigi. A p. 241, 2, si tratta evidentemente dei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento; l. 11 يوتمن (يتمن) "sarebbe preposto a numerose moltitudini„; alla p. seguente l. 9, عمارة sembra essere nel senso di: costruire "per costruire il convento suo proprio e abitato da lui, il cui posto era stato determinato da un angelo„. Quanto al tratto speciale a B e che leggesi a p. 253, esso evidentemente si riferisce al miracolo di San Michele in Kolossai (Chonai) del quale il M. Bonnet pubblicò l'antico testo greco, illustrandolo magistralmente in ogni sua parte [1]. Ma l'arabo deriva dal Menologio greco comune (pubbl. a Venezia, ecc.), cui corrisponde esattamente; la lacuna è dopo الهيكل l. 3 e vi manca la traduzione delle parole τὸν παραρρέοντα ἐγγύθεν ποταμὸν ἐβουλεύσαντο κατὰ τοῦ ναοῦ στρέψαι, ὥστε καὶ τὸν ναὸν καταχλύσαι; S. Michele ordina, esorta (تقدّم) Archippo (l. ارسبوس) a star di buon animo (l. ان يثق) e dà un colpo alla rupe (الصخرة).

---

[1] *Narratio de Miraculo a Michaële Arch. Chonis patrato.* Paris 1890.

L'edizione bellissima accresco pregio al fascicolo, che speriamo sarà presto seguito dagli altri e dal volume di "Additions" cui il Basset promette e che sarà certamente di grandissima importanza[1].

I. Guidi.

Hieronymus Labourt, *De Timotheo I Nestorianorum patriarcha (728–823) et christianorum orientalium condicione sub chaliphis abbasidis. Accedunt XCIX eiusdem Timothei definitiones canonicae e textu syriaco inedito nunc primum latine redditae. Thesim facultati litterarum Parisiensi proponebat.* Paris 1904. XV, 87 S.

Der Gegenstand der vorliegenden Pariser Dissertation ist in der Litteratur des Orients nicht mehr neu und hat speziell in dieser Zeitschrift bereits ausgiebige Berücksichtigung gefunden in den Publikationem des Prof. Oskar Braun. (Vgl. *Oriens Christianus* I 138–163: *Der Katholikos Timotheus I und seine Briefe.* 299–314: *Ein Brief des Katholikos Tim. I über biblische Studien des 9. Jh.s.* II 1–33: *Briefe des Katholikos Tim. I.* 283–312: *Zwei Synoden des Katholikos Tim. I.* III 1–16: *Briefe des Katholikos Tim. I*). Mit Rücksicht auf diese bereits vorliegenden vorzüglichen Arbeiten hat L. seine Edition beschränkt. Nach einem *Index operum Timothei* p. XIII–XV (der Verweis in Anm. 1. bezieht sich auf *Or. chr.* 1901, nicht 1903) schildert er zunächst das Leben des Timotheos (1–14), eine willkommene Ergänzung zu Braun *Or. chr.* I 138–146, mit dessen Ausführungen sich die neue Arbeit im wesentlichen deckt. Abweichend von Braun (l. c. 138 nicht 139) stellt L. das Geburtsjahr des berühmtesten nestorianischen Patriarchen aus der Zeit der Abbassiden auf 728 fest, wodurch wenigstens der Widerspruch in Brauns Quelle (dem

---

[1] Mentre correggeva le bozze di questa breve recensione, mi è giunto il 1º fasc. dell'edizione che di questo medesimo Sinassario copto-giacobita ha intrapreso il S. I. Forget nel *Corp. Script. Christ. Oriental.* Il detto fascicolo contiene il testo arabo dei primi tre mesi, stabilito sulla collazione di 6 mss.

A conferma di quel che si è detto sopra relativamente a S. Mercurio, il Dr. Baumstark mi ha ricordato un passo di Ibn Râhib (ed. Cheïkho ١٠٢ che dice: هذا الملك طعنه القديس مرقوريوس الشهيد وقتله لكونه اعتقل بلسيليوس اسقف قيسارية.

Bericht des Mâr(j)) verschwindet, der ihn 726 geboren werden lässt, während er nach seiner späteren Angabe und andern Autoren zufolge im J. 823 im Alter von 95 Jahren gestorben sein soll. Eine grössere Divergenz in den von Timotheos selbst verfassten Prolegomena seiner Dekrete *de matrimonio et haereditatibus* vermag auch L. nur durch Annahme eines Fehlers in den Handschriften zu erklären. Hiernach wäre das Geburtsjahr 740/1, eine Annahme, die u. E. noch keine innere Unmöglichkeit bedingt, da der Katholikos erst 769/70 Bischof über Bêθ Baγâs wurde.

L. 's 2. Kapitel behandelt 14–37 in 4 Unterabteilungen die innere Leitung der nestorianischen Kirchen, die Bewahrung des nestorianischen Dogmas, die Pflege der Kunst und Wissenschaft (Uebersetzungen griechischer Väter und Schriftsteller), die Arbeiten auf kirchenrechtlichem Gebiet und die Stellung des Katholikos zu den Chalifen und den Mächtigen des Reiches, während das 3. Kapitel (37–50) der nestorianischen Missionstätigkeit unter Timotheos gewidmet ist, der die Zahl seiner Anhänger besonders in den arabischen Provinzen, bedeutend steigerte, wenn auch die Wahl seiner Mittel nicht gerade einwandfrei war. Im 4. Kapitel (50–86) erhalten wir zum ersten Mal Kenntnis von den 99 Kanones des Timotheos (17 *de ordinibus ecclesiasticis*, 28 *de matrimonio*, 54 *de haereditatibus*), welche der Verfasser in lateinischer Uebersetzung nach dem syrischen Original vorlegt. Kanonistisch und zum teil liturgisch (z. B. *Num liceat relinqui eucharistiam super altari in diem alterum?*) sind dieselben von grossem Interesse. Sie behandeln z. B. Rangordnung in der Hierarchie, die lokale Jurisdiktion der Bischöfe und ihre Ordinationsberechtigung, die Verletzung der Kleriker *sine causa*, Strafen für Verläumdungen des Patriarchen, für Gotteslästerung, Kirchensteuern, die Zuständigkeit der heidnischen Gerichte für Christen — das *impedimentum consanguinitatis*, *bigamia*, wirkliche und nichtige Gründe zur Auflösung einer Ehe, Strafe für Ehebruch, *impedimentum raptus* — Erbansprüche der Kinder, der Verwandten, der Kirche, der Armen, Verbindlichkeit der Testamente, Unterhaltungspflicht der Kinder gegenüber den Eltern, Vermögensrecht in der Ehe u. s. w. Jedenfalls hat also der Verfasser zur Erforschung der orientalischen Kirchengeschichte in einer ihrer wichtigsten Phasen einen recht dankenswerten und seinen Gegenstand erschöpfenden Beitrag geliefert.

Dr. W. van Gulik.

Antoine Rabbath S. J., *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en orient.* Tome I. Paris-Leipzig-London. VII, 190 S.

So mangelhaft und dürftig auch unsere Kenntnisse sein mögen bezgl. der orientalischen Kirche in den Jahrhunderten des früheren M. A., so fliesst doch der Strom der historischen Quellen ergiebiger und reicher am Ausgange desselben, vor allem, als nach den Unionskonzilien des 15 Jahrhunderts der Wiedervereinigungsgedanke besonders im 16 Jahrhundert mehr und mehr Wurzel zu schlagen begann. Das erklärt sich aus dem einfachen Grunde, dass die Beziehungen der Orientalen zu Rom sich mehrten, und immer neue Fäden die bis dahin getrennten mit der alten Mutterkirche verbanden. Immer rühriger entfaltet sich die Fürsorge der Zentralleitung für die religiöse Wohlfahrt der Aussenstehenden, immer häufiger werden die Uebertritte der Griechen, Syrer, Kopten, Armenier und Chaldäer in die römische Gemeinschaft, die, wenngleich auch hier gezeugt im Blute der Martyrer, allmählich kühner und freier ihre segensreiche Tätigkeit entfaltet. Aber geade auf diesem Felde apostolischer Kleinarbeit sind unsere Kenntnisse bezgl. des christlichen Orients noch recht dürftig. Und dennoch fehlt es keineswegs an Nachrichten über die Zeit der Neugeburt der orientalischen Kirche; wie Rabbath in langjähriger, emsiger Sammeltätigheit feststellen konnte, deren erstes Resultat er uns in dem vorliegenden stattlichen Bande vorlegt.

Er sucht die handschriftlichen Notizen und Briefe der einzelnen Glaubensboten, die Berichte der fremdländischen Gesandten und Konsulate, welche oft wertvolle Streiflichter auf die religiöse Bewegung im Orient werfen, dem Staube der Archive zu entreissen und für die Wissenschaft nutzbar zu machen, um so das Material herbei zu schaffen, aus dem ein starker Faden zusammen hängender Geschichte gewonnen werden kann. Da es dem Verfasser unmöglich und seiner Meinung nach der Sache nicht dienlich ist, die reichen Bestände seiner Sammlungen ganz zu veröffentlichen, so will er in diesem I. Bande einige Probestücke bieten, die einen Blick gestatten sollen in die vielgestaltige Reichhaltigkeit seines Materials. R. verhehlt sich durchaus nicht die aus diesem Vorgehen entstehenden methodischen Schwierigkeiten, da er doch immerhin nur einzelne Steinchen seinem Schatze entnimmt, die für sich, ohne den natürlichen Zusammenhang der Platte eingefügt,

auch nicht einmal richtige Teilbilder des zu erwartenden grossen Mosaiks ergeben können. Auch wir wollen deshalb im unserm Referat nicht darüber streiten, ob es nich trotz mancher Schwierigkeiten dennoch geratener gewesen wäre, sofort in diesem I. Bande methodisch vorzugehen und ein in sich abgeschlossenes, wenn auch noch so kleines Ganze zu bieten und auf die interessante weitere Perspektive vorläufig noch zu verzichten. — Der Band enthält 23 Stücke in ihrer Originalsprache, darunter 12 französische, 6 italianische, 1 lateinisches, 1 portugiesisches und 2 orientalische. Dieselben entstammen zum weitaus grössten Teile der Feder der Jesuiten-Missionäre, die französischen aus der Zeit 1627–1773, von den übrigen 8 aus dem Ende des 16. Jahrhunderts.

Die Sammlung beginnt (S. 1–30) mit einem Bericht des P. Chapart über die Missionsreise des † P. Aymard Guérin S. J. in Aethiopien an dessen Vater, voll der Natürlichkeit und Ursprünglichkeit, so dass der Schreiber mit Recht in seinem Begleitschreiben bemerkt: " *Vous trouverez autant plus de sincerité, que j'y ai moins apporté d'artifice* „. Es folgen (30–83) die Berichte des P. Poirresson S. J. über den Stand der Jesuitenmission, deren derselbe im 17. Jahrhundert 6 abfasste, 3 in lateinischer Sprache an die Ordensoberen in Rom, 3 französisch zu Händen der Provinziale in Frankreich. Dieselben vermitteln zahlreiche Aufschlüsse über das Leben der einzelnen Missionare und die Bedingungen ihrer Wirksamkeit, über Land und Leute und die Entwicklung des Christentums in Orient. Denselben Karakter tragen die Briefe der PP. de Rhodes (1658) und Mercier (1664), 83–94. Die Seiten 94–108 enthalten Nachrichten über der Kampf um den syrischen Patriarchat nach dem Tode des Patriarchen Andreas zu gunsten der Neubesetzung durch einen katholischen Bischof aus den 80 er Jahren des 17. Jahrhunderts. Von weiteren Materien erwähnen wir die interessante Instruktion des Kardinal Caraffa und der Jesuiten generale PP. Mercurian und Aquaviva für die in der Maronitenmission tätigen PP. in den Jahren 1578, 1580 und 1596. (S. 140–148; 170–174), Verhaltungsmassregeln für ihr Arbeitsfeld, welches dem Orden in der Zweiten Hälfte des 16. Jahrunderts vom hl. Stuhle über tragen worden war, und endlich die Kanones der auf dem Libanon gehaltenen maronitischen Synode vom J. 1580 (S. 152–170), bei welcher die PP. Eliano und Bruno S. J. als päpstliche Nuntien den Vorsitz führten.

Die Benutzung der Publikation wird sehr gefördert durch eine

jedem Aktenstück vorgesetzte genau detaillierte Inhaltsangabe; dagegen würden wir eine Vermehrung der erklärenden Noten und vielleicht die Beifügung eines Personenverzeichnisses mit Freuden begrüssen. Alles in Allem darf man nach den vorgelegten Proben gespannt sein auf die weiteren Editionen, die hoffentlich recht bald dem I. Bande folgen und dem Verfasser den Dank aller Fachgenossen sichern werden.

Dr. W. van Gulik.

C). — LITTERATURBERICHT.

Bearbeitet vom Schriftleiter.

A. = 'Αθηνᾶ. — A. B. = Analecta Bollandiana. — A. J. S. L. = American Journal of Semitic Languages. — B. = Bessarione. — B. O. R. = Biserica orthodoxă română. — B. V. = Bogoslovskij Viestnik. — B. Z. = Byzantinische Zeitschrift. — C. S. C. O. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. — E. O. = Échos d'Orient. — Ét. = Études publiées par les PP. de la Compagnie de Jésus. — G. S. A. I. = Giornale della Società Asiatica Italiana. — J. A. = Journal Asiatique. — J. S. = Journal des Savants. — J. T. St. = Journal of theological Studies. — Khr. Tcth. = Khristianskoe Tchtenie. — N. B. A. C. = Nuovo Bollettino d'Archeologia Cristiana. — N. EM. = Νέος Ἑλληνομνήμων. — N. S. = Νέα Σιών. — P. O. = Patrologia Orientalis. — Pr. S. = Pravoslavnyi sobesiednik. — R. B. = Revue Biblique. — R. Bé. = Revue Bénédictine. — R. É. G. = Revue des Études Grecques. — R. H. L. R. = Revue d'histoire et de litterature religieuses. — Rh. M. = Rheinisches Museum. — R. O. C. = Revue de l'orient chrétien. — R. Q. S. = Römische Quartalschrift für christliche Alterthumswissenschaft und für Kirchengeschichte. — R. S. = Revue Sémitique. — St. M. L. = Stimmen aus Maria Laach. — Str. = Strannik. — T. Q. S. = Theologische Quartalschrift. — T. u. U. N. F. = Texte und Untersuchungen (Neue Folge). — V. Vr. = Vizantiiski Vremennik. — W. St. = Wiener Studien. — Z. A. Ph. = Zeitschrift für armenische Philologie. — Z. AT. W. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — Z. K. G. = Zeitschrift für Kirchengeschichte. — Z. K. T. = Zeitschrift für katholische Theologie. — Z. NT. W. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. — Z. W. T. = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Bei in Buchform erschienenen Arbeiten ist das Druckjahr nur angegeben, wenn es nicht 1903 ist. Das Verzeichnis der Besprechungen musste für das vorliegende Heft leider unterdrückt werden, sollte das Erscheinen desselben, das durch eine Orientreise des Schriftleiters schon ohnehin über Gebühr verzögert war, nicht noch auf einige weitere Wochen hinausgeschoben werden.

I. Sprachwissenschaft. — Eine der auch vom Standpunkt der christlich-orientalischen Studien wichtigsten Gaben, die uns be-

schieden sein konnten, ist die von Brockelmann bearbeitete 5te Auflage von Socins kleiner *Arabischer Grammatik. Paradigmen, Literatur, Uebungsstücke und Glossar.* Berlin (XX, 176 S.), dem unübertroffenen Anfängerbuch für das Studium des klassischen Arabisch. — Unmittelbarer berühren uns natürlich die Neuerscheinungen auf dem Gebiet des biblischen Griechisch. *Notes on the New Testament grammar* hat hier de Witt Burton Chicago (30 S.) beigesteuert. *Characteristics of New Testament Greek* arbeitete Moulton in *The Expositor* 1904. 67–75. 310–320. 359–368. 461–470. unter stetigem Zusammenhalt mit der Sprache der gleichzeitigen griechischen Papyri heraus. Das Griechisch der LXX steht hauptsächlich in Rede bei Langdon *History of the use of ἐάν for ἄν in relativ clauses* in *The American Journal of Philology* XXIV 447–451. — Einen Beitrag zur spätgriechischen Lexikographie aus Leontios von Neapolis stellt Merks Notiz über Διαρίζεσθαι B. Z. XIII 490 f. dar. Hoch interessante Untersuchungen über den Werdegang des neugriechischen Wortschatzes hat Dieterich gepflogen, wenn er unter dem Titel *Die heutige griechische Sprache im Spiegel der Kulturgeschichte* in den *Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum* XI 690–704 die neugriechischen Ausdrücke für Haustiere, Metalle und kulturgeschichtlich bedeutsame Begriffe vornahm und Rh. M. LIX 226–237 die *Bedeutungsgeschichte griechischer Worte* am Beispiel der Wortgruppen für Land, Dorf, Stadt und für Zeit bezw. Wetter verfolgte. — Zur gegenwärtigen griechischen Sprachfrage sind drei weitere Stimmen laut geworden: Paolini *La questione della lingua in Grecia e l'opera di Giovanni Psichari* in *Atene e Roma* VII 19–32. Chatzidakis Περὶ τοῦ γλωσσικοῦ ζητήματος ἐν Ἑλλάδι. Athen 1903 (61 S.) und Skias Ὁ ἀληθὴς χαρακτὴρ τοῦ λεγομένου γλωσσικοῦ ζητήματος. Athen (214 S. – Aus den Παρατηρήματα der Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρὶς τοῦ ἐθνικοῦ πανεπιστημίου).

II. Orts- und Völkerkunde, Kulturgeschichte, Folklore. — Zwei Erzeugnisse der Reiselitteratur werden auch vom wissenschaftlichen Arbeiter auf unserem Studiengebiet mit Dank entgegengenommen werden müssen: Defoin *Au pays de l'Apocalypse. Note d'un voyage à l'île de Pathmos.* Paris 1903 (56 S.) und vor allem Gelzers prächtige Schilderungen *Vom Heiligen Berge Athos und aus Makedonien.* Leipzig (XII, 262 S.). — Für die Ortskunde Palästinas ist, soweit es sich nicht um neu zutagtretende monu-

mentale Reste handelt, die Licht zu verbreiten geeignet wären, immer grössere Vertiefung unseres Verständnisses, immer grössere Vervollständigung unserer Kenntnis der litterarischen Quellen das weitaus Wichtigste. Eine sorgfältige Neuausgabe einer der ältesten und wertvollsten dieser Quellen hat uns Bechtel geboten: *Sanctae Silviae Peregrinatio. The Text and a Study of the Latinity.* Chicago 1902 (160 S.). *Die Verfasserin der Peregrinatio "Silviae"* richtig zu ermitteln, ist man neuerdings von verschiedenen Seiten eifrig bemüht; auch Bludau hat nun hier K. 3. XXX 61–74. 81–98. 167–179 eingegriffen. Einen Einzelbeitrag zum Verständnis des Textes hat Lammens *Dennaba de Ste. Silvie et Dunip des monuments égyptiens* R. O. C. IX 276–283 geliefert. Aus einer ganz anderen Zeit, dem Jahre 1458, stammt *Die Palästinakarte des William Wey*, die Röhricht Z. D. P. V. XXVII 188–193 (mit 2 Karten) bekannt gemacht und gewürdigt hat. Zusammenfassende Einzeluntersuchungen über einzelne "heilige Stätten" laufen noch immer Gefahr, verfrüht zu sein. Besonders schwer bedroht sie der Dämon einer blinden — namentlich konservativen — Parteileidenschaft. Nichts möchte ich unter diesem Gesichtspunkt gegen Kleopas (Koikylidis) Ὁ ἐν Ἰορδάνῃ τόπος τῆς βαπτίσεως τοῦ Κυρίου καὶ τὸ μοναστήριον τοῦ τιμίου Προδρόμου N. S. I 35–48. 118–143 einwenden, doch erfährt andererseits die Wissenschaft auch kaum eine wesentliche Förderung durch die Zusammenstellung meist schon bekannten Materials. Nicht entschieden genug kann dagegen der Ton verurteilt werden, den Coppens in der Broschüre *Le palais de Caïphe et le nouveau jardin Saint-Pierre des pères Assomptionistes au Mont Sion.* Paris (95 S. mit Planskizzen und Abbildungen) anzuschlagen für gut fand. Das gelegentlich bis zu Verdächtigungen, die ihm den Karakter einer Schmähschrift aufdrücken, herabsteigende Machwerk ist von Ordensbrüdern des Verfassers so ziemlich in alle Sprachen der Welt übersetzt worden. Welches Schauspiel die Franziskaner der *custodia Terrae Sanctae*, vom kirchlichen Standpunkt aus betrachtet, durch derartige Kampfesmittel gegen andere katholische Ordensgenossenschaften, deren Wirken im Heiligen Land und deren wissenschaftliche Studien geben, das geht ja die historische Forschung nichts an. Dass aber die Methoden dieser Forschung mit der Taktik moralischer Verdächtigung und mit marktschreierischer Massenverbreitung nichts gemein haben, das muss hier mit lauter Stimme ausgesprochen werden. Von der angegriffenen Seite erfolgte denn

auch durch Jacquemier unter gleichem Titel E. O. VII 372–379 eine erste verdiente Abwehr. Was den unerquicklichen Zusammenstoss heraufbeschwor, war eine gewagte, aber mit grösster Loyalität als solche ausgesprochene Vermutung in der Neuauflage des Buches *La Palestine. Guide historique et pratique avec cartes et plans nouveaux par des professeurs de N. D. de France à Jérusalem.* Paris (XXXIII, 522 S.). Auch solche zusammenfassende Darstellungen, wie sie hier nach der Seite der historischen Ortskunde geboten werden, kommen heute, rein wissenschaftlich betrachtet, noch vor ihrer Zeit und müssen daher den Kundigen stets mehr oder weniger unbefriedigt lassen. Aber sie werden durch das praktische Bedürfnis gefordert, und die Assumptionisten haben unstreitig das Beste geleistet, was sich auf dem Gebiete und im Rahmen eines Reiseführers zur Stunde leisten liess. In der Hand des gebildeten Palästinapilgers wird diese ihre Arbeit wertvolle Dienste leisten. Als Orientierung in der Heimat mag entsprechend Germer Durands *Topographie de Jérusalem* E. O. VII 65–75. 139–148 einiges Verdienst beanspruchen dürfen, obgleich der Abriss der topographischen Entwicklung der Heiligen Stadt von der Hadrianischen Zeit bis zum 15 Jahrh. nichts irgendwie Neues bietet. Die ausserpalästinensische historische Geographie und Topographie förderte einmal Lampros N. EM. I 32–36. 104 unter dem Titel 'Ωρεός–Ωρεοί durch eine Miszelle bezüglich der Doppelform eines griechischen Ortsnamens. Ungleich bedeutsamer sind die Untersuchungen die Pargoire *Les Saint-Mamas de Constantinople* in den Nachrichten des russischen archäologischen Instituts zu Konstantinopel IX 261–316 über die Lage der verschiedenen nach dem Heiligen genannten Oertlichkeiten, als da sind Kirche, Kloster, Palast, Vorstadt, mit gewohnter Gründlichkeit pflog. Noch höheren und allgemeineren Wert haben die Studien Hübschmanns über *Die altarmenischen Ortsnamen. Mit Beiträgen zur historischen Topographie Armeniens und einer Karte* in den Indogermanischen Forschungen 1904 187–490. — Unwürdig einer wissenschaftlich sein wollenden Zeitschrift ist dagegen eine Zusammenstoppelung in jedem Konversationslexikon besser und vollständiger zu findender Angaben allgemein orientierender Natur, wie sie Ciardi-Duprè B. 2. VII 12–28 über *Nazioni e lingue slave* bietet. Von einem wirklichen Beitrag zur Völkerkunde kann da nicht die Rede sein. Ein solcher von Gisler über *Coutumes funéraires chez les Bulgares* kam E. O. VII 27–31 zum Abschluss.

III. Geschichte. — Anhaltend ist eine erfreuliche Bewegung zur Erschliessung und Verarbeitung des geschichtlichen Quellenmaterials im engeren Wortsinne auch für das christlich-orientalische Gebiet zu beobachten. Uns interessierende Papyrusurkunden findet man bei M i t t e i s *Griechische Urkunden der Papyrussammlung zu Leipzig. I.* Leipzig 1903 (91 S.), W e s s e l y *Griechische Papyrusurkunden kleineren Formats. Ein Supplement zu den Sammlungen von Ostraka und Ueberresten griechischer Tachygraphie. 1. (Studien zur Paläographie und Papyruskunde. III)* und bei V i t e l l i *Da papiri greci dell' Egitto* in *Atene e Roma* IV 73–81. VI 149–158. 333–338. VII 32–42. 86–89. Ein einzelnes Stück der Art, das bekannte Briefdokument aus der Zeit der Diokletianischen Verfolgung hat P é t r i d è s *La lettre de Psenosiris* E. O. VII 17–21 aufs neue besprochen, mit *Correspondances diplomatiques entre les sultans Mamlouks d'Égypte et les puissances* L a m m e n s R. O. C. IX 359–392 bekannt gemacht. Für die Vorarbeiten *Zum Corpus der griechischen Urkunden der Mittelalters und der neueren Zeit* soll in der B. Z. künftighin eine stehende Rubrik geführt werden. Vorerst hat hier XIII 688–690 K. K(r u m b a c h e r) über das in der Generalversammlung der Assoziation der Akademien 16–21 April 1901 beschlossene Werk einen Bericht erstattet und 690–697 Aeusserungen von B r a n d i, J i r e c e k u n d L a m p r o s *Zur Frage der Disposition des Urkundencorpus* veröffentlicht, denen 627 f. *Nachträge zum Register der Urkunden* von M a r c folgten. Von griechischen Urkunden im strengen Sinne wurden einmal undatierte der Kirche des hl. Georgios "Malaxos" durch D i a m a n t a r a s Ἔγγραφα ἐκκλησιαστικὰ καὶ ἐπιγραφαὶ τῆς νήσου Μεγίστης (Καστελορίζου) im Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος VI 156–162 publiziert. Eine kalabrische Pergamenturkunde vom Jahr 1121 hat sodann F e s t a *Una Pergamena Greca dell' Archivio di Stato di Roma.* (Rom 21 S.) ans Licht gezogen, einen *Acte synodal du patriarche Nicephore II sur les privilèges du métropolitain de Trépizonde* vom 1 Januar 1260 P e t i t in den Nachrichten des russischen archäologischen Instituts zu Konstantinopel VIII 163–171 nicht nur herausgegeben, sondern auch durch höchst instruktive Ausführungen über die kirchlichen Verhältnisse des byzantinischen Reiches während der Episode des lateinischen Kaisertums erläutert. Dem 18 und 19 Jahrh. gehören endlich die einschlägigen Ἀποσπάσματα ἐκ Σμυρναϊκοῦ κώδικος an, die K o s t e s im Δελτίον u. s. w.

VI 164–185 veröffentlichte. Ueber die *Lettres inédites d'Ignace de Nicée* hat Pargoire in einer orientierenden Notiz E. O. VI 375–378 gehandelt, eine dankenswerte *Relazione sul riordinamento degli atti antichi esistenti nell' archivio notarile di Alessandria* Nardi Alexandria 1903 (30. XXVIII S.) erstattet. — *Die politische Geschichte des byzantinischen Reichs* hat Roth Leipzig (128 S. – Sammlung Göschen) in einem populären Abriss dargestellt. Die Anfänge des byzantinischen Reiches bis zur Justinianischen Epoche behandelt Eftaliotis im I Band einer Ἱστορία τῆς Ῥωμιοσύνης. Athen 1901 (326 S.). Gründliche Spezialforschungen zur politischen Geschichte des Byzantinismus im Abendland hat Goy in dem Buche *L'Italie méridionale et l'empire byzantin depuis l'avènement de Basile I jusqu'à la prise de Bari par les Normands (1867–1071).* Paris (XXVI, 644 S.) niedergelegt, in einem Gymnasialprogramm dagegen Gruhm *Die byzantinische Politik zur Zeit der Kreuzzüge* Berlin (31 S.) in Umrissen gezeichnet. In einem solchen bot auch Gerland unter dem Titel *Geschichte des lateinischen Kaiserreiches von Konstantinopel. I Teil: Geschichte der Kaiser Balduin I und Heinrich (1204–1216).* Homburg v. d. Höhe (33 S.) uns den Vorläufer einer Gesamtgeschichte des lateinischen Kaisertums im Osten, deren Erscheinen man nach der anregenden und gründlichen Behandlungsweise dieser Probe mit grösster Freude wird zu begrüssen haben, während Röhricht zu den *Regesta regni Hierosolymitani (MCVII–MCCXCI)* ein *Additamentum* Innsbruck (IV, 136 S.) vorlegte. Seine *Histoire politique et religieuse de l'Arménie* führte Tournebize R. O. C. IX 393–408 für die Jahre 1289–1320 fort. Eine gediegene Einführung in die *Geschichte der Slaven* käme gewiss dem Bedürfnis recht weiter Kreise entgegen. Aber das Werk Boguslawskis, das *Aus dem Polnischen übersetzt* Osterloff Jena (VII, 136 S.) vorgelegt hat, leidet allzusehr unter einem oft bis zu Phantastereien führenden überspannten Nationalismus, als dass ernste Wissenschaft hier viel gewinnen könnte. Zur russischen Profangeschichte seien als einige bedeutendere Erscheinungen Waliszewskis Buch über *Ivan le terrible.* Paris, die Исторія Петра Великаго (Geschichte Peters d. Gr.) von Tchistiakov Petersburg (516 S.), die Иллюстрированная исторія Петра Великаго (Illustrierte Geschichte Peters d. Gr.) von Brückner Petersburg (294 S.), Vodovozovs Очерки изъ русской Исторіи XVIII в. (Skizze aus der russischen Geschichte des 18 Jahrh.). Petersburg

(536 S.) und Rodnikovs Основныя черты характера и дѣятельности Имп. Александра III-го (Grundzüge des Karakters und des Lebenswerkes des Kaisers Alexander III) in den Arbeiten der kirchlichen Akademie von Kiev 1904. III 300–316 verzeichnet. — Einen erstklassigen Beitrag zu der noch beinahe völlig im Dunkel liegenden Wirtschaftsgeschichte des christlichen Orients stellt Pantchenkos Buch Крестіянская собственность въ Византіи. Земледѣльческій законъ и монастырскые документы (Das Privateigentum in Byzanz: di Agrargesetzgebung und die monastischen Dokumente). Sophia 1903 (XII, 234 S.) dar. — *Die dalmatisch-istrische Munizipalverfassung im Mittelalter und ihre römische Grundlage* hat Mayer in der *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* XXII. *Germanistische Abteilung.* 211–308 zum Gegenstand einer hervorragend tüchtigen Monographie gemacht, die eine Reihe von Fragen der byzantinischen Verwaltungsgeschichte mehr als nur anschneidet. Daneben gab Jegerlehner B. Z. XIII 435–479 *Beiträge zur Verwaltungsgeschichte Kandias im XIV Jahrhundert,* indem er aus einem Band des *Archivio del duca di Candia* im Archiv dei Frari zu Venedig Material über die Behörden von Kandia, Polizei-, Militär- und Sittenverordungen und Erlasse über einzelne Berufsklassen veröffentlichte, aber auch schon gut verarbeitete. — Eine Mehrzahl kirchengeschichtlicher Gesamtdarstellungen in verschiedenen Sprachen und von sehr verschiedenem Mass wissenschaftlicher Bedeutung seien einfach genannt: Siebert *Kirchengeschichte für höhere Schulen.* Leipzig (IV, 142 S.), Gazeau *Histoire ecclésiastique revue, corrigée et complétée. Nouvelle édition.* Tours (189 S. mit Karten), Van Doren *Histoire de l'Église à l'usage des collèges, des écoles normales et des pensionats. 2 édition.* Gand (339 S.), die italienische Uebersetzung von Hergenroether-Kirsch *Storia universale della chiesa* I. II. Florenz, Kurtz *Leerbook der Kerkgeschiednis.* Herausgegeben von van Wijk. Utrecht (448 S.) und Orlov Церковь Христоса. Разсказы изъ исторіи христіанской церкви (Die Kirche Christi. Erzählungen aus der christlichen Kirchengeschichte). Moskau. (414 S.). Sein volles Recht wird ja dem Orient in allen derartigen Erscheinungen wohl noch auf lange Zeit hinaus nicht werden. In den Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse 1904. 518–547 finden wir geistvolle Untersachungen von Schwartz *Zur Geschichte des Athanasius.* Ist hier die entscheidenste Zeit

der griechischen Kirchengeschichte und deren grossartigste Persönlichkeit gut behandelt, so fiel neues und unerwartetes Licht auf die Anfänge der syrischen durch H a r n a c k s wertvollen Beitrag *Der Brief des britischen Königs Lucius an den Papst Eleutherus* in den Sitzungsberichten der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1904. 909–916. Kein Anderer als Lucius..... Abgar IX von Edessa, so wird hier wahrscheinlich gemacht, wäre in dem rätselhaften Lucius Brittanius rex der betreffenden Notiz des Liber Pontificalis zu suchen. Alsdann aber ragt die römische Kirche in die Gründungsgeschichte derjenigen von Edessa hinein. Von Edessa ist die persische Kirche ausgegangen. Ihr ist, ein gediegener Führer mindestens für den nicht gerade durch Spezialstudium mit einschlägigen Materien Vertrauten an L a b o u r t s Buche *Le christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide,* Paris, gewidmet, neben dem hier noch Fortsetzung und Schluss von D u v a l s gedrängter *Histoire de l'église Nestorienne* J. S. 1904. 181–190 genannt sei. Neben der ostsyrischen ist die maronitische Kirche wieder Gegenstand geschichtlicher Beiträge gewesen. Während N a u in dem Artikel *Maronites, Mazanites et Maranites* R. O. C. IX 268–276 die Frage der immerwährende Rechtgläubigkeit dieser Kirche in einem den bekannten geschichtlich unhaltbaren Praetensionen der Maroniten günstigen Sinne behandelt, brachte V a i l h é *Fra Suriano et la perpetuelle orthodossie des Maronites* E. O. VII 99–102 eine weitere sehr gewichtige Stimme gegen dieselbe aus dem 15 Jahrh. bei. Von Syrien nach Armenien führt uns eine ebenso gediegene als weite und hochbedeutsame Gesichtspunkte eröffnende Leistung an M i n a s c i a n t z s grundlegender Forschung *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrichen Kirchen bis zum Ende des 13 Jahrhunderts. Nach den armenischen und den syrischen Quellen bearbeitet.* Leipzig (XII, 212 S. – T. u. U. N. F. XI 4). Eine recht nichtssagende Zusammenstellung der Angaben des NTs, der apokryphen Barnabas- Περίοδοι und des ἐγκώμιον εἰς Βαρνάβαν τὸν ἀπόστολον des Mönchs Alexandros, welche unter dem mehr versprechenden Titel *La predicazione del cristianesimo nell'isola di Cipro* B. 2. VII 4–11 durch P a l m i e r i gegeben wird, fällt Derartigem gegenüber stark ab. Wenden wir uns der Geschichte des eigentlich byzantinischen Kirchentums zu, so sind dessen massgebende Kräfte „*la vie et la pensée chrétienne chez les Byzantins*" im 5–8 Jahrh. im zweiten Buche von D u f o u r c q s *L'avenir du Christ-*

ianisme Introduction: La vie et la pensée chrétienne dans le passé. Paris (IX, 780 S.) in mehr schöngeistiger Weise gewürdigt worden. Weit tiefer dringen die von Fredericq auf *Les conséquences de l'évangélisation par Rome et par Byzance sur le développement de la langue maternelle des peuples convertis* im *Bulletin de l'Académie Royale Belgique. Classe de lettres* 1903. 738–751 geworfenen Streiflichter. In anregender Weise wird da die grundlegende Bedeutung der biblischen und liturgischen Uebersetzungen für die Entwicklung der christlich-orientalischen Nationallitteraturen, und deren genetischer Zusammenhang mit dem freien und weitherzigen Geist byzantinischer Missionstätigkeit herausgearbeitet. Einzeluntersuchungen entfallen des Weiteren erst auf die Spätzeit byzantinischer Kirchengeschichte. So hat Papadopulos Kerameus sorgfältig alle Nachrichten über Ξυλοκαράβης, πατριάρχης οἰκουμενικὸς καὶ εἶτα πρόεδρος Ἀχριδῶν V. Vr. X 402–415 gesammelt und verwertet, wobei sein kurzes Patriarchat auf 1464/65 und sein Antritt als Erzbischof von Achrida mit Wahrscheinlichkeit auf 1467 angesetzt wird. Preobrajensky hat Pr. S. 1904. II 166–189 Общее церковно-политическое состояніе греческаго востока ко времени усталенія Григорія V на Константинопольскій патріархъ (Die allgemeine kirchenpolitische Lage der griechisch-orientalischen Gesellschaft bei Erhebung Gregors V zum Konstantinopolitanischen Patriarchen) im Ueberblick vorgeführt und damit einen Beitrag für den Anfang des 18 Jahrh.s geliefert. Die Konstantinopolitanische Patriarchatsgeschichte der Jahre 1813–1818, 1830–1834, 1835–1840 und 1867–1871 hat endlich Sokolov in den Artikeln über Константинопольскій патріархъ Кириллъ VI (Kyrillos VI Patriarch von Konstantinopel) Khr. Tcht. 1904. I 534–558, Константинопольскій патріархъ Константинъ I (Konstantinos I Patriarch von Konstantinopel) ebenda I 716–729. 833–847 und Константинопольскій патріархъ Григорій VI (Gregor VI Patriarch von Konstantinopel) ebenda II 96–111. 222–237. 304–329 vorgeführt. Ferner hat Melandrakis einen Beitrag mehr zur inneren Geschichte der Phanarkirche, zur Geschichte ihres wissenschaftlichen Lebens, im 18 Jahrh. geliefert, indem er E. A. 1904. 134 ff. 154 ff. 171 ff. 177–181. 197–201. 214–220 Περὶ τοῦ μεγάλου τοῦ γένους διδασκάλου Μακαρίου τοῦ Καλογερᾶ τοῦ ἱδρυτοῦ τῆς Πατμιάδος σχολῆς καὶ τῆς ἱδρύσεως τῆς σχολῆς ταύτης handelte. Ausserdem sind noch drei kleinere Beiträge zur Kenntnis griechischer Bischofslisten zu verzeichnen. Dass ein angeblich um

822 gestorbener Martyrbischof Kyrillos II von Gortyn seine Existenz nur einem Misverständnis im Texte der Fortsetzung des Theophanes verdankt, hat de Boor *Ein falscher Bischof* B. Z. XIII 433 f. erwiesen und Pargoire E. O. VII 103–197 *Sur une liste épiscopale de Patras* gehandelt, ebenda 386–389 ferner *Les évêques de Skiathos et de Skopelos* zusammengestellt. Einen entsprechenden Beitrag lieferte für eine kleine syrische Stadt Boustani, indem er E. O. VII 211–215 aus arabischen Quellen *Les évêques de Sidnaia* sammelte. Eine Reihe von Arbeiten zur russischen Kirchengeschichte setzt nach der chronologischen Ordnung der behandelten Gegenstände ein mit dem in den Arbeiten der kirchlichen Akademie von Kiev erschienenen Aufsatz Dimitrienskys Прiѣздъ въ Астрахань восточныхъ патрiарховъ Паисiя Александрiйскаго и Макарiя Антiохiйскаго и связанное съ нимъ учрежденiе здѣсь митрополiи (Die Reise der orientalischen Patriarchen Paisios von Alexandreia und Makarios von Antiocheia und ihre Beziehungen zur Gründung der dortigen Metropolitie), eine Reise die auf Einladung des Zaren Alexios Michailovitch im Jahr 1666 erfolgte. *Le règlement ecclésiastique de Pierre le Grand* hat sodann Bois E. O. VII 85–90. 151–156 behandelt und einen Essay über Религiозно-церковныя воззрѣнiя императрицы Екатерины II (Die religiös-kirchlichen Anschauungen der Kaiserin Katharina II) Makkuvcev Str. 1904 II 785–799 zu Ende geführt. Das Verhältnis der "Altgläubigen" Oesterreichs zur russischen Kirche behandelt Ivanovsky Австрiйское священство и единовѣрiе (Die österreichische Hierarchie and die Einheit des Glaubens) Pr. S. 1901. I 529–541. Die Missionstätigkeit der Letzteren beleuchtet Fabrègues *L'église russe au Japon* E. O. VII 171–175. Ein wichtiges Stück der Geschichte wissenschaftlichen Lebens in ihrem Schoosse verfolgt Petrov Значенiе Кiевской Академiи въ развитiи духовныхъ школъ въ Россiи изъ учрежденiя Св. Синода въ 1721 году и до половины XVIII вѣка (Die Bedeutung der Kiever Akademie für den Fortschritt der russischen kirchlichen Schulen von der Gründung des hl. Synods im Jahre 1721 bis zur Mitte des 18 Jahrh.s) in den Arbeiten der kirchlichen Akademie zu Kiev 1904. IV 520–527. V 50–102. Speziell Постановка гражданской исторiи въ духовныхъ семинарiяхъ (Der Unterricht in der Profangeschichte an den kirchlichen Seminarien) wird von Dobrolinbov B. V. 1904. II 318–344 behandelt. Endlich hat Georgescu sich um die rumenische Kirchengeschichte ver-

dient gemacht, indem er *Rolua bisericii in desvoltarea limbiĭ si nationalitatiĭ române* (Die Rolle der Kirche in der Entwicklung der rumenischen Sprache und Nationalität) Bukarest 1903 (42 S.) würdigte. — Leider wieder einmal recht viel und vielfach recht wenig im Geiste der grossen Versöhnlichkeit und Liebe, die allein zur Wiedervereinigung der Kirchen führen könnte, hat man sich mit den augenblicklichen Zuständen und mit Tagesereignissen in den getrennten Kirchen des Ostens beschäftigt. *L'église nestorienne en Turquie et en Perse* hat uns Ratel E. O. VII 285–292. 348–353 vorgeführt, wobei denn allerdings das Bild eines sehr wenig glänzenden Standes der Dinge zu zeichnen war. Ruhig und sachlich ist, wofür schon der Name des Verfassers die Gewähr bietet Semerias Broschüre *La Chiesa Greco-russa*. Genf (46 S.). Neben Bartas *Dans le monde gréco-slave* E. O. VII 175–183 und * * * *L'organisation actuelle de l'église grecque orthodoxe en Orient* in der *Revue du clergé français* 1904. I 49–58. 349–352 sind sodann als eine Gabe in gleichen Geiste die statistischen Notizen von Bartas über die *Missions orthodoxes en Amérique* E. O. VII 231–235 namhaft zu machen. Unter dem Titel *Autour du Phanar* hat Milovitch schon einen streng objektiver Behandlung sich nur allzuleicht entziehenden Gegenstand, die gegenwärtigen Schwierigkeiten des Hellenismus und des oikumenischen Patriarchats, und Palmieri hat B. 2. VII 166–171 geradezu *La crisi del patriarcato ecumenico*, den damals sich immer mehr zuspitzenden Gegensatz zwischen Joachim III und seinem hohen Klerus behandelt, wobei indessen die Politik des Patriarchen eine erfreulich verständnisvolle und gerechte Würdigung erfuhr. Die Antworten der autokephalen Kirchen auf zwei hochwichtige Anregungen desselben behandelt Ratel *La question de l'union et du calendrier dans l'Église orthodoxe*. E. O. VII 91–99. Ueber den Stand der orthodoxen Kirche in der Eparchie Smyrna berichtet Mansurovs Очерки о православнаго востока (Skizze des orthodoxen Orients) B. V. 1904. II 521–538. In Jerusalem stossen die Gegensätze der Konfessionen am nächsten und härtesten auf einander und hier, zu unserer Schande muss es gesagt sein, an den heiligsten Stätten der Christenheit werden sie am allerwenigsten in wahrhaft christlichem Geist ertragen und ausgetragen. Während A. D. *Chez nos Frères Séparés. 1) L'Election d'un évêque de Ptolémaïs, 2) La Laure de Pharan* B. 2. VII 272–275 in sachlichem Ton an zwei Beispielen den Antagonismus des Russentums

und Griechentums auf palästinensischem Boden behandelte, hatte eine Notiz von D. (des nämlichen Verfassers?), *Morte dell' arcivescovo greco ortodosso di Tolemaide* betitelt, ebenda 266 die Nachricht von einem Todesfall in seiner Hierarchie vielmehr zum Ausgangspunkt eines nur halb verdeckten giftigen Exkurses über die angeblich geringe Bedeutung des orthodoxen Patriarchats Jerusalem gemacht. Derselbe Herr hat auf derselben Seite die neue Zeitschrift der griechischen Kirche Palästinas, Νέα Σιών, mit einem vernichtenden Urteil über ihre Wissenschaftlichkeit zu begrüssen den Mut gehabt. Wer sollte seine Bemerkung an dieser Stelle lesen können, ohne sich des alten: "Quis tulerit Gracchos de seditione querentes?" zu erinnern? — Vollends bis zur Gemeinheit, selbst im Ton, steigert sich die Gehässigkeit eines in den wärmenden Mantel der Anonymität gehüllten Spectator, dessen *Altra da Gerusalemme* ebenda 284–287 eine mindestens von Schiefheiten strotzende chronique scandaleuse der getrennten Kirchen in Jerusalem enthält. Den *État actuelle de l'Église de Bukovine* hat Bartas E. O. VII 227–231 wieder sachlich dargestellt, und gleicher Geist herrscht bei Thearvich *Chez les Serbes orthodoxes d'Hongrie* ebenda 358–361 in einem Ueberblick über die Geschichte des betreffenden unabhängigen Kirchentums während der beiden letzten Jahre. *Dalla Bosnia ed Erzegovina* hat ein F. M. V. B. B. 2. VII 73 f. über die Unruhen im Schosse der griechisch-orientalischen Kirche serbischer Nationalität berichtet. Eine *Statistique religieuse de la Russie* bot Bousquet E. O. VI 390–399. Ueber *La Russie et les biens de l'église arménienne* handelte Mgrditchian E. O. VII 5–17. Ein auf den höheren theologischen Unterricht, die religiöse Presse und den Austrag der Frage des Verhältnisses zwischen dem Altkatholizismus und der russischen Kirche sich erstreckendes *Bulletin de théologie Russe* veröffentlichte Valmy Ét. C 856–879. A. Palmieri's Nekrolog *Alessandro Paolovitch Lopukhin* B. 2. VII 258–265 hat auf das litterarische Leben dieser Theologie wieder einmal ein glänzendes Licht geworfen. Mit Russischem: mit Kirchen und Schulen in Sibirien und der Letzten Oelung Russlands beschäftigt sich zunächst auch Bartas *A travers l'Église gréco-slave* E. O. VII 306–310, um nun weiterhin sich über die "orthodoxe" Hierarchie Dalmatiens, die letzte Erzbischofswahl auf dem Sinai und die Stellung der abessynischen Kirche zur griechisch-slavischen Orthodoxie zu verbreiten. Sein *Coup d'œil sur l'Orient gréco-slave* ebenda VII

366–377 fällt auf die Staatskirche des Zarenreiches als die "persécutrice universelle" des christlichen Orients in der Gegenwart und die aus ihrem Wirken sich ergebenden Zustände in Serbien, Makedonien, Palästina und Aegypten. Immer klarer wird es wenigstens Einzelnen, dass an Russlands durch politische Motive bestimmtem Einfluss, nicht an einem bösen Willen des Griechentums im letzten Grunde die Hoffnungen auf eine Kirchenunion im Osten scheitern. — Das kirchliche Verhältnis des Abendlands zum Morgenland anlangend, das eine solche Union nach Jahrhunderte alter Zerrüttung zu heilen hätte, seien zunächst zwei Studien genannt, welche das Gregorius-Jubiläum hervorrief. *San Gregorio papa nelle sue relazioni colla Dalmazia* wurde durch Bulić in einem Supplementheft des *Bullettino di archeologia e storia dalmata* (47 S.) behandelt. Die uns etwas befremdliche, mehr als entgegenkommende Tonart des grossen Papstes gegenüber dem Kaiser Phokas suchte Hicks *St. Gregory and the Emperor Phocas* in *The Downside Review* IV 59–72 aus politischen Erwägungen und aus der Mode der Zeit zu erklären. Um zu einer Datierung des ps.-konstantinischen Constitutum zu gelangen, das denn auf die Zeit zwischen 754 und 767 festgelegt wird, hat sodann Mayer unter dem Titel *Die Schenkungen Konstantins und Pipins* in der *Deutschen Zeitschrift für Kirchenrecht* 3. XIV 1–69 sehr gut und gründlich das Verhältnis Roms zum byzantinischen Hof in der zweiten Hälfte des 8 Jahrh.s erörtert. In den neuesten Lieferungen von Asgian *La S. Sede e la nazione Armena* B. 2. VII 19–24. 254-257 kommen nach Abschluss der Sammlung armenischer Assumptionshymnen in lateinischem Text der Brief eines armenischen Königs Leo von Cilicien an Papst Innocenz III und die Antwort des Letzteren zur Veröffentlichung. Die Unionsbewegung des 15 Jahrh.s behandelt Anner *La Moldavie au concile de Florence* E. O. VII 321–328, indem er zunächst einmal die Vorgeschichte dieser Beteiligung bis zum Konzil von Konstanz zurück verfolgt. Seine Geschichte der *Église grecque Melchite catholique* hat unter diesem alten Titel Charon ebenda 379–386 abgebrochen, nachdem er bereits 278–284. 334–341 mit dem einleitenden Artikel *La Syrie de 1516 à 1855* eine Art von Fortsetzung derselben begonnen hatte, die nun in selbständig abgerundeten Geschichtsbildern erscheinen soll. Die *Deux princes roumaines*, denen Bartas ebenda 257–260 ein Wort gewidmet hat, sind der unionsfreundliche Moldaufürst Stephan IV und der lebende katholische Prinz Wla-

dimir Ghika, dessen Unionsbestrebungen uns nahe gebracht werden wollen. In einem Briefe *Da Betlemme* B. 2. VII 268–271 fordert Kuri nicht nur zu Beisteuern für eine katholische Θεοτόκος-Kirche des griechischen Ritus in der Stadt Davids auf, sondern sagt manche sehr beherzigenswerte Dinge für alle diejenigen, welche den Weg zur Union anderswo als in rückhaltloser und herzlicher Aussöhnung mit orientalischer Liturgie suchend, den Orient noch immer latinisieren möchten. Festberichte über die seine Art von Kraftprobe lateinischen oder unierten Kirchentums in Osten darstellenden, Halbjahrhundertfeiern der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis liegen vor von A. D. *La fête de l'Immaculée Conception à Jérusalem* B. 2. VII 271 f., Ciganotto *Dall' Egitto. Feste pel cinquantesimo anniversario della dommatica definizione dell' Immacolata Concezione di Maria Vergine* ebenda 277–281 und von Toriza *Da Corfù. Fêtes Jubilaires célébrées à Corfu, en l'honneur du 50e Anniversaire de la proclamation du Dogme de l'Immaculée Conception de Marie* ebenda 283–287. Die Geschichte des Protestantismus im Orient anlangend, liegen von Steinwald *Beiträge zur Geschichte der deutschen evangelischen Gemeinde zu Smyrna von 1759–1904.* Berlin (87 S. mit 1 Facsimile und 1 Abbildung) vor. Vom russischen Standpunkt aus will schliesslich Gonsev Pr. S. 1904. I 559–607 Послѣднее наше слово о старокатоличествѣ и его русскихъ апологетахъ (Unser letztes Wort über den Altkatholizismus und seine russischen Apologeten) gesprochen haben. — Zur Konziliengeschichte haben wir nur die Untersuchung Lebedevs О происхожденіи актовъ вселенскихъ соборовъ (Der Ursprung der Akten der Allgemeinen Konzilien) B. V. II 46–74 zu verzeichnen. — Wiederum liegt etwas mehr zur Geschichte des orientalischen Mönchtums vor. Zwar aus Schmitt *Die heilige Konstantia, eine Kaisertochter und Ordensstifterin. Zugleich ein Zeitgemälde des 4 Jahrhunderts. Deutsche Bearbeitung von* Schütz. Paderborn 1903 (112 S.) haben wir nichts Brauchbares zu lernen, und an Schiewitz's Buch *Das morgenländische Mönchtum. I. Das Aszetentum der drei ersten christlichen Jahrhunderte und das ägyptische Mönchtum im 4 Jahrhundert.* Mainz (VIII, 352 S.) erhalten wir wesentlich nur eine Gesamtausgabe früher veröffentlichter Aufsätze. Hochinteressant sind in ihrer Verbindung dafür die Nachrichten die Pétridès unter dem Titel *Spudaei et Philopones* E. O. VII 341–348 über, fast den späteren dritten Orden des Abendlands entsprechende, Ver-

einigungen in der Welt lebender Asketen des 4-7 Jahrh.s zusammengestellt hat, die sich in Jerusalem, Konstantinopel, Aegypten, Antiocheia, Beirut und vielleicht auch auf Kypros nachweisen lassen. Die Geschichte des palästinensischen Mönchtums förderte Vailhé, indem er R. O. C. VII 333–358 als ersten Teil der mit Pétridès zusammen unternommenen Publikation *Saint Jean le Paléolaurite, précédé d'une notice sur la Vieille Laure* eine Geschichte der Charitonlawra bei Jerusalem bot. Daneben hat Kugener in einer *Note sur la localité palestinienne dite Maouza ou Maoza* ebenda 442–445 über ein im Jahr 536 nachweisliches palästinensisches Stephanuskloster beim heutigen Minat Rubin und seine von der Kaiserin Eudoxia erbaute Kirche gehandelt. *Einige Bemerkungen zu Dr. H. Thopadchians Artikel "Die Anfänge des armenischen Mönchtums"* veröffentlichte Ter-Minassiantz Z. K. G. XXV 626–630, indem er mit — immerhin beachtenswerter Argumentation — für syrischen Ursprung desselben eintrat. Bacel *La Congrégation des Basiliens Chouérites* V. E. O. VII 353–358 hat dagegen die Schicksale dieser melchitischen Basilianerfamilie während der nur 18 Monate dauernden Regierung des am 26 November 1729 erwählten Generalobern Maximos Hakim behandelt. Sein hübsches Buch über die letzte Basilianerabtei Italiens *La Badia di Grottaferrata* gab Rocchi in einer *II Edizione notabilmente corretta ed accresciuta con illustrazioni intercalate nel testo* Rom (VII, 221 S.) heraus. Auch bot er die *Vita di San Nilo Abate fondatore della Badia di Grottaferrata scritta di San Bartolomeo suo discepolo* Rom (XIX, 138 S. mit Titelbild) in italienischer Uebersetzung mit einer Einleitung, während ein D. unter dem Titel *I centenarí di S. Nilo di Rossano e della sua Badia di Grottaferrata* B. 2. VII 174 ff. wesentlich, nur eine recht nichtssagende Zusammenstellung der wichtigsten aus jener Biographie bekannten Lebensdaten des Heiligen bringt.

IV. Dogma, Legende, Kultus und Disciplin. — Die Zahl der uns interessierenden jüngsten Arbeiten zur Geschichte des Dogmas ist nicht sehr gross. Von Réville's *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ* ist eine dritte Auflage in Paris erschienen. Auf die vorkonstantinische Zeit entfallen eine Monographie über eine einzelne gnostische Sekte Meybooms *De Ophieten* in der *Theologisch Tijdschrift* XXXVIII 136–142 und die Dissertation von Pommrich *Des Apologeten Theophilus von Antiochia*

Gottes- und Logoslehre dargestellt unter Berücksichtigung der gleichen Lehre des Athenagoras von Athen. Erlangen (61 S.). *Des concepts de "nature" et de "personne" dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques des Ve et VIe siècles* hat Tixeront R. H. L. R. VIII 582-592 gehandelt und *Les controverses des Pères grecs sur la science de Christe* Schwalm in der *Revue Thomiste* 1904. 12-47 verfolgt. Von einer früher an dieser Stelle angezeigten wertvollen Arbeit Ponomarevs über Изъ исторіи Св. Преданія (Die Geschichte der hl. Tradition) ist Pr. S. 1904. II 97-130. 363-376 ein weiterer Abschnitt erschienen, der Ученіе о св. Преданіи св. Григорія Нисскаго (Die Lehre des hl. Gregorios von Nyssa über die hl. Tradition) zum Gegenstand hat. Bréhiers zusammenfassend-populäre Darstellung *La querelle des images (VIII e IX siècles),* Paris (64 S.) ist wertvoll wegen der beachtenswerten neuen Gesichtspunkte bei kritischer Würdigung der Ursachen der bilderfeindlichen Bewegung im Orient. Das Jubiläum des 8 Dezember 1904 hat einmal Špaldèk Anlass geboten, Z. K. T. XXVIII 767-774 *Die Stellung der griechisch-russischen Kirche zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis* zu prüfen, ihre ablehnende Haltung zu erklären, aber auch scharfe Kritik an derselben zu üben. Sodann hat in anderem Sinn Marini B. 2. VII 201-212 *L' immacolata concezione di Maria Vergine e la chiesa ortodossa dissidente* mit einander in Verbindung gebracht, wobei aber eine nur recht prekäre Sammlung von "Zeugnissen" für die katholische Lehre aus griechisch-patristischer Litteratur zustande kam. Als das Bedeutendste will mir eigentlich Morins Aufsatz *Sanctorum communionem* R. H. L. R. IX 208-235 erscheinen. Der Zusatz zum Taufsymbol soll der Auffassung Kaisareias in Ketzertaufstreit seine Entstehung verdanken und ursprünglich ohne jeden Nebengedanken an Heiligenkult die irdische Kirche als eine mackellose Heiligengemeinschaft haben bezeichnen wollen, der jede communio malorum ferne bleiben müsse. Armenien wäre seine Heimat. Die gediegenen und höchst anregenden Ausführungen verdienen mindestens alle Beachtung. Es käme hier wieder einmal ein recht überraschendes Stück ost-westlicher Zusammenhänge ans Licht, das genau den von Strzygowski für die Keime der romanischen Architektur postulierten Weg gegangen wäre. — Noch weniger liegt für das Gebiet der eigentlichen Legende an Neuheiten vor. Der zweite Teil einer grossen rumänischen Heiligenlegende *Vretile Sfinlilor pe carŭ*

prăznneste Bisericu crestină orthodoxa de rĕsărit (Leben der Heiligen, deren Feste in der orthodoxen christlichen Kirche des Morgenlands gefeiert wird) erschien bereits Bukarest 1903 (VIII, 939 S.). Sehen wir sodann von der verdienten und gediegenen Abfertigung ab, die Delahaye *Castor et Pollux dans les légendes hagiographiques* A. B. XXIII 428–432 den betreffenden phantastischen Uebertreibungen von Harris angedeihen liess, so bleibt nur noch der für ein wichtiges Stück russischer Marienlegende bedeutsame Aufsatz Pokrovskys Явленная чудотворная Казанская икона Божей Матери (Die Erscheinung des wundertätign Kazaner Bildes der Gottesmutter) Pr. S. 1904. II 254–285. Schon mehr ins Gebiet folkloristischer Sagenkunde gehört es, wenn Nestle B. Z. XIII 493 im Hinblick auf den, früher unseren Lesern notierten Aufsatz von Krauss *Nachträge und Berichtigungen Zur Königin von Saba als Sibylle* bietet. Vollends nur mehr eine religiöse Färbung hat die neugriechische Sage vom versteinerten Kaiser, dem künftigen Türkenbezwinger, die Politis Ὁ μαρμαρωμένος βασιλᾶς, ἡ περὶ τούτου παράδοσις καὶ ἡ ἑρμηνεία αὐτῆς im Ἀγών V N°. 246 f. besprochen hat. Ich erwähne aber gerade hier nicht nur diesen sagengeschichtlichen Beitrag sondern um des vorbildlichen Wertes seiner Methode willen selbst den rein Profanes behandelnden von Heisenberg über *Belisar und Ptocholeon* in der *Beilage zur (Münchener) Allgemeinen Zeitung* 1903. N°. 268 f, Mag es nicht ohne weiteres überzeugen, wenn der Verfasser den zweifellos im engeren Wortsinn orientalischen Stoff des Ptocholeon-Märchens über das arabische Spanien zu den Byzantinern kommen lässt, so hat er dagegen endgiltig für die Belisarsage eine historische Grundlage in Vorgängen des 8–13 Jahrh.s nachgewiesen, beginnend mit den Schicksalen des Feldherrn Symbatios. Ganz ähnlich wie hier werden die Dinge bei sehr vielem Legendarischem liegen, und in der gleichen Weise wie hier wird auch dort vorzugehen sein, damit wir festen Grund unter die Füsse bekommen. — Mit einer Erscheinung, die in anderem Sinne hier am falschen Orte gefunden werden könnte, muss unser Bericht über Liturgisches einsetzen: mit Férotins epochemachender Ausgabe *Le liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du Ve au XIe siècle. Publié pour la première fois avec une introduction, une étude sur neuf calendriers* u. s. w. Paris (XLVI, 810 S. mit Tafel. – *Monumenta Ecclesiae liturgica T. XV*). Die Beziehung der spanisch-gallischen Liturgie zum Orient ist eine so

innige, dass die regste Beschäftigung mit dem nun auf Grund einer alten Hs in bester Edition zu wissenschaftlichem Gebrauche vorliegenden altspanischen Sakramentar von unserer Seite die allerregste sein sollte. Auf die Texte griechischer Liturgie blickend, haben wir an der Uebersetzungsarbeit von Charon *Les saintes et divines liturgies en usage dans l'Église grecque catholique Orientale.* Beyrouth-Paris (X, 299 S.) ein Werk blosser, wenn auch dankenswerter Popularisation zu verzeichnen. *Die Anaphora von Thmuis und ihre Ueberarbeitung durch den hl. Serapion* behandelte Baumstark R. Q. S. XVIII 123–142, indem er eine dem stadtalexandrinischen näher stehende Urgestalt dieses Formulars wiederzugewinnen sucht. Mit einem griechischen Perikopensystem vorbyzantinischer Zeit, des aus den Vermerken einer Uncialhs des 9 Jahrh.s zu entnehmen ist, machte Braithwaste an *The Lection-Systeme of the Codex Macedonianus* J. T. St. V 265–274 bekannt. Auf *Griechische Parallelen zu Marianischen Litaneien* wies Schermann R. Q. S. XVIII 113–122 hin, jedoch wird das unleugbare Verdienst dieses Hinweises durch die schwere Unkenntnis elementarster Dinge griechischer Liturgie stark beeinträchtigt, von der hier Einzelnes wie die Vorstellungen des Verfassers über θεοτοκία Zeugnis ablegt. Den asketischen Gehalt des Triodions hat Dimitrievsky Тріодъ Постная училище благочестія (Das Fastentriodium als Schule der Andacht) in den Arbeiten der kirchlichen Akademie zu Kiev ans Licht gestellt, einen Канонъ пре. отцу нашему Серафиму Саровскому чудотворцу ко дня годовщины прославленія святыхъ его мощей (Kanon zu Ehren des hl. Wundertäters Seraphim von Sarov am Jahrestag der Verherrlichung seiner Reliquien) Kontarovsky Str. 1904. II 71–86 drucken lassen. Um die Uebersetzung der liturgischen Bücher in die Sprachen der nichtchristlichen Bevölkerungselemente Russlands handelt es sich bei Kharmanpovitch О миссіонерскихъ переводахъ на иновѣческіе языки (Die Missionsübersetzungen in die Sprachen der Ungläubigen) Pr. S. 1904. II 209–228. An syrischen liturgischen Texten hat Codrington *The Syrian Liturgies of the Presanctified* J. T. St. V 369–377. 535–545 bekannt zu machen fortgefahren, wobei er die jakobitische auf Severus von Antiocheia zurück führte, und Clugnet das *Office de Sainte Marine* R. O. C. IX 409–441 publiziert. Auf dem koptischen Gebiet führte Ermoni seine durchaus ungenügende Publikation des *Rituel copte du baptême et du mariage* ebenda 526–536 weiter. Die rituelle Seite

der Liturgie steht einmal in Rede, wenn Bricont *L'existance et la signification de l'agape* in der *Revue du clergé français* XXXIX 361–396 die Agapefrage aufs neue erörtert und auch Battiffol *La controverse sur l'Agape* im *Bulletin de littérature ecclésiastique* 1904. 185–206 wieder in dieselbe eingreift oder endlich an demjenigen der Reichung von Wasser, Milch und Wein an die Neugetauften vor Empfang der Eucharistie *Ein liturgischer Brauch der alten Kirche* durch Jacoby in der *Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst* IX 154 f. besprochen wird. — Mit einer Ἱστορικὴ ἐπισκόπησις τῆς βυζαντινῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς ἀπὸ τῶν ἀποστολικῶν χρόνων μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς. Athen (vs. 269 S.) wurden wir durch Papadopulos beschenkt, während wir bei Rebours *Quelques manuscrits de musique byzantine* R. O. C. IX 299–309 die Veröffentlichung des Restes eines von Thibaut nur unvollständig publizierten musikalischen Traktats zu begrüssen hatten, und Scoloviev Глинка его духовно-музыкальная дѣятельность (Glinka und sein Lebenswerk in der Kirchen musik) Str. 1904. I 737–746 uns in die Geschichte der modernen russischen Kirchenmusik geführt hat. — Auf dem Gebiet der Heortologie stellt die Dissertation von Achatzikaki *Étude sur les principales fêtes chrétiennes dans l'ancienne Église d'Orient.* Genf (159 S.) einen über Sabbat, Sonntag, Ostern, Pfingsten, Himmelfahrt, Weihnachten und Epiphanie handelnden Versuch allgemeineren Karakters dar. Nach der s. g. „Silvia" hat nicht nur Mc Clure aufs neue *Holy Week at Jerusalem in the fourth Century* in *The Ninteenth Century* LV 651–654 in dürftiger Kürze skizziert. Es hat hier vielmehr in sehr lehrreicher und darum dankenswerter Ausführung auch einmal ein Grieche Papadopulos, mit dem Aufsatz Αἱ κατὰ τὸν Δ' αἰῶνα τελεταὶ τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων N. S. I 1–32 eingegriffen. Richtig verstehen lässt sich die Schilderung der aquitanischen Pilgerin zweifellos nur vom Standpunkt der späteren griechischen Liturgie aus. *Die Begleitfeste des Weihnachtsfests* behandelte Kneller St. M. L. LXVII 538–556. Sie sind nach ihm durch die abendländische Kirche vom Orient übernommen, aber in ihrer eigenen Weise ausgebildet und umgestaltet worden. Eine rect gute Orientierung über das einschlägige Material und die sich eröffnenden Fragen stellt ferner de Meesters Untersuchung über *La festa della concezione di Maria Santissima nella chiesa Greca* B. 2. VII 89–102 dar. Besonders dankenswert ist es, dass auch bildliche Darstellungen in den Kreis der Be-

trachtung gezogen werden. Endlich hat Erbes den ersten Teil einer höchst gediegenen und eindringenden Forschung über das Wrightsche Martyrologium unter dem Titel *Das syrische Martyrologium und der Weihnachtsfestkreis* Z. K. G. XXV 329–379 vorgelegt. Die Geschichte kirchlicher Verfassung und Disciplin haben einmal Ingie *Les Chorévêques en Orient* E. O. VII 263–268 durch eine Auseinandersetzung mit dem an dieser Stelle angezeigten Buche Gillmanns und Kneller Z. K. T. XXVIII 519–544. 699–722 durch die Schlussartikel seiner Monographie über *Papst und Konzil im ersten Jahrtausend* gefördert, Artikel welche den Gegenstand vom Chalcedonense ab zu Ende führen, um in einem zusammenfassenden Rückblick zu dem Ergebnis zu gelangen, dass die Ps.-Isidorischen Dekretalien keine völlig neue Epoche für die Theorie des allgemeinen Konzils eröffnen. Eine kleine Gruppe von Arbeiten auf Grenzgebieten kirchlichen und staatlichen Rechts liegen sodann bezüglich des kirchlichen Vermögensrechtes und des Eherechtes vor. *La condizione giuridica delle cose sacre* hat nämlich Galante Turin 1903 (VIII, 160 S.) bis zur Justinianischen Epoche gründlich untersucht. Bereits auch auf die frühbyzantinische Zeit fällt ferner aus Ruggieris *Studi papirologici sul matrimonio e sul divorzio in Egitto.* Rom 1903 (104 S.) einiges wertvolle Licht. *La profession religieuse empêchement canonique du mariage chez les Grecs* hat Souarn E. O. VII 194–198 und *Il divorzio in Russia* Palmieri B. 2. VII 225–241 behandelt. Endlich besprach Hamberger E. O. VII 27 ff. *Le repos dominical en Russie*, indem er einen Ukas Nikolaus' II beklagte, der die freiwillige Sonntagsarbeit staatlich gestattet.

V. Die Litteraturen. — Ueber die aus dem Turiner Bibliotheksbrand geretteten, bezw. die bei demselben untergegangenen griechischen Hss haben noch K. K(rumbacher) *Die griechischen Handschriften der Turiner Bibliothek* B. Z. XIII 701–705 und Ungherini *Incendie de la bibliotèque national du Turin* im *Bulletin du Bibliophile et du Bibliothécaire* 1904. 99–104 gehandelt. Einen Κατάλογος τῶν κωδίκων τῶν ἐν Ἀθήναις βιβλιοθηκῶν πλὴν τῆς Ἐθνικῆς begann Lampros N. EM. I 89–96 mit der Katalogisierung der Κώδικες τῆς Βιβλιοθήκης τῆς Βουλῆς, wo zunächst eine Evangelienkatene des 12, drei mit Evangelistenbildern geschmückte Tetraëvangelien des 11/12, eine philosophisch-rhetorische Hs und ein Nomokanon des 14 Jahrh.s zu beschreiben

waren. *Ethiopic manuscripts from the collection of Wilberforce Eanes* hat Goodspeed A. J. S. L. XX 235–244 notiert, während von einer wichtigen südrussischen Hssammlung Jordanis Описаніе рукописей Тифлисскаго церковнаго музея Карталинно-Кахетинскаго духовенства (Katalog der Hss des Tifliser kirchlichen Museums des Klerus von Khartli und Kakhetie). Tiflis 1903 (339, 228 S.) weiteren Kreisen erste Keanntnis gab. — Vom griechischen Text des NTs sind drei neue Vollausgaben zu verzeichnen die erneuerte Facsimilewiedergabe des *cod. Vatic.* unter dem Titel *Bibliorum ss. graecorum codex vaticanus 1209 (Cod. – B) denuo phototypice expressus iussu et cura praesidum bibliothecae vaticanae. 2. Testamentum novum (VII, 1225–1536 S. – Codices e vaticanis selecti phototypice expressi iussu Pii PP. X consilio et opere curatorum bibliothecae vaticanae IV 2)*, Nestle *A new greek Testament with critical apparatus* in London (668 S.), eine kleine kritische Ausgabe von evangelischer, und Hetzenauer *Novum Testamentum graece. Diligentissime recognovit.* 2 Aufl. London (XVI, 368 S.) eine gute Handausgabe mit kritisch hergestelltem Text von katholischer Seite. Dazu kommt noch Chamberlains Ausgabe *The Epistle to the Hebrews.* London (92 S.). An Arbeiten zur Kritik des Textes ist Blass' Vortrag *Ueber die Textkritik im Neuen Testament.* Leipzig (40 S.) und Nestles Bericht *Vom Textus receptus des griechischen Neuen Testaments.* Barmen 1903 (55 S.) anzuführen. *Zur Geschichte der Hexapla* hat Schwartz in den *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philolog.-histor. Klasse 1903.* 673-708 Untersuchungen über die Quinta, Sexta und Septima beigesteuert. Die Ausgabe der *Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidica musei Borgiani* hat Balestri. Rom (LXVIII, 509 S.) vervollständigt. *Die arabischen Bibelübersetzungen* suchte Kahle der Welt durch *Texte mit Glossar und Litteraturübersicht.* Leipzig (XVI, 66 S.) näherzubringen, indem er damit den denkbar zweckmässigsten Weg betrat. Endlich hat Kamentzky Z. AT. W. XXIV 171-239 mit lobenswerter Sorgfalt *Die Pšita zu Koheleth textkritisch und in ihrem Verhältnis zu dem massoretischen Text, der Septuaginta und den anderen alten Versionen untersucht.* — Etwas mehr als zur biblischen selbst liegt zur Apokryphenlitteratur an uns interessierenden Publikationen jüngster Zeit vor. An die Spitze zu stellen ist das gediegene *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen in Verbindung mit*

Fachgenossen herausgegeben von Hennecke. Tübingen (XVI, 604 S.). Leicht wird man der Natur der Dinge nach zu einem solchen Sammelwerk die verschiedenartigsten und zahlreichsten Nachträge und Verbesserungen beibringen. Daran wird nichts geändert werden, dass hier eine ganz hervorragende Leistung gelehrter Gründlichkeit vorliegt, die man künftighin vor jeder Beschäftigung mit Einschlägigem wird zu konsultieren haben. Auf die Apokryphen des NTs entfallen auch alle hier namhaft zu machenden Einzelarbeiten. Mit dem im IV Band der *Oxyrhynchus-Papyri* enthaltenen Material beschäftigte sich Hilgenfeld in den beiden Beiträgen *Neue Logia Jesu* Z. W. T. XLVII 414–418 und *Neue gnostische Logia Jesu* ebenda 567–573. Es ist ihm wahrscheinlich, dass alle bislange ans Licht getretenen λόγια einer einzigen gnostischen Sammlung entstammen, die mit dem Werke des Papias in einem gegensätzlichen Zusammenhang stünde. Unter dem Gesichtspunkt eines Zusammenhangs mit dem Hebräerevangelium, jedoch mit grosser vorsichtiger Zurückhaltung hat dagegen Batiffol die *Nouveaux fragments évangéliques de Behnesa* R. B. 2. I 481–493 behandelt. *The Poimandres of Hermes Trismegistus* soll nach Granger J. T. St. V 375–412 für Kenntnis und Verständnis des letzteren alten Apokryphons wie der λόγια Ἰησοῦ von Bedeutung sein. Revillout hat seiner R. B. 2. I 321–355 abgeschlossenen Studie *L'Évangile des XII apôtres, récemment découvert* auf dem Fuss eine Ausgabe und Uebersetzung der hier behandelten und einiger weiterer koptischer Bruchstücke folgen lassen: *Les Évangiles des douze apôtres et de saint Barthélemy*. Paris (82 S. - *Patrologia Orientalis II. 2. Les apocryphes coptes I*). Alles ist da von den in jener Studie dargelegten Auffassung beherrscht, dass das Gros des koptischen Materials einem einzigen alten Text, dem schon von Origenes gekannten Zwölfapostelevangelium, entstamme. Aber im Angesicht der Stücke selbst lässt die gründliche Irrigkeit jener Auffassung sich nun auch mit Händen greifen. Die disparatesten Dinge sind hier künstlich in Zusammenhang gesetzt. Wirklich Zusammenhängendes wurde auseinandergerissen und der sehr klare Karakter manches Fragments verkannt. Selbst die Uebersetzung weist mitunter merkwürdige Flüchtigkeiten auf. *Miszellen zu den Paulusakten* hat Clemen Z. NT. W. V 228–247 veröffentlicht. *Noch einmal der getaufte Löwe* desselben Textes wurde ebenda 261 ff. von Krüger behandelt. Jüngere griechische *Acta Thomae apocrypha*, die mit

dem arabischen und äthiopischen Aktentext zusammengehören, gab T a m i l i a in den *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei* XII 385–408 heraus. R e i n a c h *Les apôtres chez les anthropophages* R. H. L. R. IX 305–320 ist wohl mit Recht für Aegypten als Heimat des Inhalts der betreffenden Andreas-Thomasakten eingetreten. *Die handschriftliche Ueberlieferung der Zacharias- und Johannesapokryphen* machte B e r e n d t s zum Gegenstand einer Spezialuntersuchung. Leipzig (III, 84 S. — T. u. U. N. F. XI 3). M e y b o o m hat von seiner grossen Arbeit über *De Clemensroman* nun auch den *2 Teel. Wesenschappelijke behandeling.* Gronigen (VIII, 283 S.) veröffentlicht, während H i l g e n f e l d in den stark polemischen Ausführungen *Pseudo-Clemens in moderner Façon* Z. W. T. XLVII 545–567 seine Auffassung über Entstehung und Entstehungszeit des Romans aufs neue verteidigte, dessen Kern Origenes schon vor 231 gekannt hätte. Dass der Ton, in dem hier herb mit der ihn betreffenden modernen Quellenkritik gerechtet wird, ein eben wissenschaftlich üblicher sei, kann nicht gesagt werden. Man flüchtet sich im Grunde nicht ungern aus der Sphäre solchen Tones in diejenige friedlicher Beschäftigung mit dem Sagenstoff apokrypher Litteratur. Sie wird vertreten durch das eigenartige Buch von d e Q u i n c y - D o n c h o v *The apocryphal and legendary life of Christ, being the whole body of the apocryphal gospels and other extra-canonical literature u. s. w. In continous narative form with notes, scriptural references, prolegomena and indices.* New-York 1903 (LX, 531 S.) und durch die Fortsetzung von C o n r a d r y s Ausführungen über *Altchristliche Sagen über das Leben der Apostel* in der *Neuen kirchlichen Zeitschrift* XV 569–580. — Von der apokryphen zur allgemein patristischen Litteratur übergehend, haben wir zunächst dreier neuer Patrologien zu gedenken. Von einer offenbar sehr umfangreich gedachten Χριστιανική γραμματολογία in griechischer Sprache liess D e r b o s einen ersten Band Πρώτη περίοδος περιλαμβάνουσα τοὺς ἀποστόλους καὶ ἀποστολικοὺς ἄνδρας. Athen 1903 (567 S.) erscheinen. *Von den Zeiten der Apostel bis zum Toleranzedikt von Mailand* reicht dagegen wenigstens der erste Band von K i h n s *Patrologie.* Paderborn (X, 413 S.). Sie wird ein gutes Handbuch werden, wenn sie auch schwerlich allseitig befriedigen dürfte. Völlig wertlos ist aber die 6 Auflage von S c h m i d s *Grundlinien der Patrologie.* Freiburg i/B (XII, 256 S.), da sie auch nicht entfernt dem Stande der Forschung gerecht werden. Im einzelnen will durch H i l-

genfeld Z. W. T. XLVII 358–380 *Der unitarische Ignatius geprüft* sein d. h. die durchaus unhaltbare Vorstellung von einem allmäligen Entstehen des interpolierten Ignatianenkorpus unter Ausschluss jedes echten Kerns wird hier noch einmal zu stützen gesucht. Gutjahr hat *Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten Evangeliums aufs neue untersucht.* Graz (VII, 198 S.), ein Buch, das für uns wegen der grundlegenden Bedeutung der Papiasfrage für die zu einem bejahenden Ergebnis gelangende, aber keineswegs unvoreingenommene Darstellung in Betracht kommt. In den *Kirchengeschichtlichen Abhandlungen herausgegeben von* Sdralek. Breslau II 107–190 ist *Der pseudo-justinische* λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας wiederum behandelt worden, wobei für eine Datierung etwa zwischen 180 und 220 eingetreten wird. *Ptolemaeus' Brief an die Flora* hat Harnack (Kleine Texte für theologische Vorlesungen. 9) Bonn (10 S.) herausgegeben. *Clement of Alexandria* wurde einerseits durch einen Ungenannten ein zusammenfassender Essay in *The Church quarterly Review* LVIII 348–371 gewidmet; andererseits behandelte Chapman *Clément d'Alexandrie sur les Évangiles et encore le fragment de Muratori* R. Bé. XXI 369–374. Endlich edierte Mercati *Un frammento delle ipotesi di Clemente Alessandrino (Studi e Testi XII 1).* Rom (15 S.) an einem Scholion zu Matth. 8 § 2, einen Fund, zu dem alsbald Harnack *Ein neues Fragment aus den Hypotyposen des Clemens* in den *Sitzungsberichten der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.* 1904. 901–908 Stellung nahm, indem er für die referierte παράδοσις an Papias dachte. **ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΛΕΙΨΑΝΑ.** *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria* gab Feltoe. London heraus. Eine Musterleistung hat Gressmann *Eusebius Werke. III. 2. Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke und Uebersetzung der syrischen Ueberlieferungen.* Leipzig (XXX, 272 S.) geboten. Mit ihrer höchst gediegenen, auch auf die Abhängigkeit von Philon und Origenes eingehenden Einleitung verdient diese Textgestaltung für ähnliche Arbeiten vorbildlich zu werden. Ganz das Nämliche gilt von der ausgezeichneten Art, in welcher Flemming-Lietzmann *Apollinaristische Schriften. Syrisch mit den griechischen Texten und einem syrisch-griechischen Wortregister* in den *Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philog.-Histor. Klasse. N. F.* VII 4 (IX, 76 S.) vorlegten. Zum Kreise

der Kappadokier sind zu nennen Basilios', des Metropoliten von Achrida, Μελέτη περὶ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου. Athen 1903, die höchst gediegene Arbeit Holls *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadokiern dargestellt.* Tübingen-Leipzig (VIII, 266 S.) und eine minderes Verdienst beanspruchen könnende rumenische von Teodorescu *Grigorie al Nysse* λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας, *traducere precedată o schistă biografică side o annalisă introductivă inainten fic-că riŭ capitol* (Des Gregorios von Nyssa λ. κ. ὁ μ. Uebersetzung mit vorausgehender biographischer Skizze und einer einleitenden Analyse jedes Kapitels). Bukarest 1903 (81 S.). Durch Schulte *Theodoret von Cyrus als Apologet* wurde *Ein Beitrag zur Geschichte der Apologetik.* Wien (VIII, 109 S.) geboten. Dass Loofs sich in einem Programm. Halle (140 S.) um *Die Ueberlieferung und Anordnung der Fragmente des Nestorius* annahm, ist in besonders hohem Grad zu begrüssen. Sehr bedauerlich ist es dagegen, dass nicht nur Koch als *Nachklänge zur areopagitischen Frage* T. Q. S. LXXXVI 378-399 eine Auseinandersetzung mit Kritikern zu bieten hatte, die seinem einschlägigen Buch nicht völlig gerecht geworden waren, sondern Josephus a Leonissa *Gott und das Uebel* im *Jahrbuch für Philosophie und Theologie* XVIII 327-336 selbst für seine unbegreifliche Annahme der Echtheit der Areiopagitika noch einmal eintrat. Endlich verfolgte Schermann *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V bis VIII Jahrhundert.* Leipzig (VI, 104 S. - T. u. U. N. T. XIII 1). So viel zu der nicht irgend einem Spezialgebiet angehörenden griechischen Väterlitteratur. Die syrische anlangend hat Duncan Jones J. T. St. V 546-552 mit *A homily of St. Ephrem* bekannt gemacht und Popescu B. O. R. 1904. I 1364-1373. II 80-84 dem rumenischen Publikum eine Orientierung über *Omilile lui Afraates* (Die Homilien des Aphrât) geboten. — Weniges ist speziell zur exegetischen Litteratur zu verzeichnen. *The Origen-citations in Craumers Catena on I Corinthians* behandelte Jenkins J. T. St. VI 113-116. *Neues und Altes über den Eisagogiker Euthalios* hat Zahn in der *Neuen kirchlichen Zeitschrift* XV 305-330. 375-390 vorgebracht. Unter Verzicht auf eine nähere Bestimmung der Person des Mannes hat er eingehend die allmälige Verbreitung seiner Arbeit verfolgt und glaubt dieselbe im griechischen Syrien zwischen 330 und 390 entstanden. Endlich konnten wir uns auf diesem Gebiet wieder einmal von der täglich

wachsenden Bedeutung der iberischen Uebersetzungslitteratur überzeugen, als Bonwetsch *Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus*. Leipzig (XVI, 98 S. - T. u. U. N. F. XI 1 a) — leider nur nach einer russischen in deutscher Afterübersetzung — vorlegte: die Erklärungen des Segens Jakobs, des Mosessegens und der Geschichte von David und Goliath. — Die kirchenrechtliche Litteratur anlangend hat Deeluman dem *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* im *Neederlandsch archief vor kerkgeschiedenis* 2. III 11–49. 125–175 eine etwas verspätete zusammenfassende Studie gewidmet. Mehr als wirklich geleistet wurde, hätte man hier sodann erwartet von Horner *The statutes of the apostles or canones ecclesiastici. Edited with translation and collation from ethiopic and arabic mss. Also a translation of the saidic and collation of the bohairic versions and saidic fragments*. London (XXXIX, 480 S.). Eine ungenügende Kenntnis der Litteratur hat es verhindert, dass die in jedem Falle sehr verdienstliche und glänzend ausgestattete Arbeit das gesamte orientalische Material zu dem in Rede stehenden wichtigsten Paralleltext von AK VIII vereinigt. Nau hat *Le Canoniste Contemporain* XXVIII 265–276. 336–376. 468–477. 562–572 *Les résolutions canoniques de Jacques d'Édesse* bekannt zu machen fortgefahren und Lejay *Revue du Clergé français* XV 343–355 *Le concile apostolique d'Antioche* besprochen: seine angeblichen Kanones sollen in der Zeit des Julianus Apostata entstanden und Papst Innocentius I, der auf sie Bezug nimmt, während seines Aufenthalts im Orient bekannt geworden sein. — Zur asketischen Litteratur haben Turner und Vailhé Beiträge geliefert, der Erstere, indem er J. T. St. VI 70–85 *The letters of saint Isidore of Pelusium* behandelte, der Letztere, indem er E. O. VII 268–276 nach einer Orientierung über die Hss. und den Inhalt der Sammlung *Les lettres spirituelles de Jean et de Barsanup* auf ihren Ursprung prüfte, wobei das Korpus sich ihm als das Werk eines mit den beiden Autoren noch gleichzeitigen Mönchs aus Seridos erwies. — Wertvolle Nova liegen auf dem historisch so bedeutsamen Gebiet der polemischen und pastoral-praktischen Litteratur vor. An Griechischem bieten Cumonts *Reliquiae Taurinenses. Bulletins de l'Acad. Roy. de Belgique. Classe des lettres* 1904. 81–96 nach ausführlicher Beschreibung derselben Textproben aus der beim Bibliotheksbrand untergegangenen Hs CC (Ps. III 1), die zahlreiche Schriften über orientalische Häresien und gegen die Juden enthielt, während Bré-

hier R. E. G. XVI 375–416. XVII 34–76 *Un discours inédit de Psellos* an der im Jahr 1159 im Auftrag des Kaisers Isaak Komnenos abgefassten Anklageschrift gegen Michaël Kairularios bekannt gab und bei Rabe *Die Lukianstudien des Arethas* in den *Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-Hist. Klasse* 1903. 643–656 zwei gegen den Samosatener gerichtete Abhandlungen des Arethas zur Veröffentlichung kommen. Von einem der wichtigsten hierher gehörigen Werk der syrischen Litteratur erschienen beinahe gleichzeitig zwei Ausgaben: Scott-Moncrieff *The book of consolations: or the pastoral epistles of Mâr Isho-yabh of Kûphâna in Adiabene. I. The syriac text.* London (LVI, 101 S.) und Duval *Ishô'yabh III patriarchae liber epistularum.* Paris (296 S. – *C. S. C. O. Script. Syri.* 2. LXIV). Aus armenischer Litteratur hat endlich Conybeare unsere Kenntnis des Streites um die Feier des Geburtsfestes Christi erweitert, indem er Z. NT. W. V 307–334 einen *Dialogus de Christi die natali* zwischen Chosroës und einem "Patriarchen von Antiocheia" bekannt gab. — Weniges, aber wieder teilweise sehr Hervorragendes ist für die hagiographische Litteratur anzuzeigen. Eine erstklassige Erscheinung ist zunächst an Butler *The Lausiac History of Palladius II.* Cambridge (CIV, 278 S. – *Texts and Studies* u. s. w. by Robinson VI 2) zu begrüssen. Der griechische Text des Werkes erscheint hier erstmals in einer genügenden und dann auch sofort mustergiltigen kritischen Ausgabe, der peinlich geführte Untersuchungen über seine Geschichte und über die Uebersetzungen ins Syrische und Koptische vorangehen. Des Weiteren betreffen das griechische Sprachgebiet Delahayes Skizze *S. Grégoire le Grand dans l'Hagiographie grecque* A. B. XXXIII 449–454, die eine sorgfältige Zusammenstellung und Würdigung des bescheidenen griechischen Materials über den grossen Papst bietet, und Loparevs Ausgabe der *Acta Graeca sanctorum tergeminorum martyrum Speusippi, Eleusippi, Meleusippi.* Petersburg (13 S.), bei der auch zwei lateinische und je ein armenischer und iberischer Text zur Verwertung kamen und einleitend als Ort des Martyriums Kappadokien, als seine Zeit diejenige des Aurelianus ermittelt wird. Von der Serie der *Textes orientaux inédits du martyre de Judas Cyriaque évêque de Jérusalem,* deren Anfang wir anzeigten, hat Guidi R. O. C. IX 310–322 nun auch den *Texte copte* veröffentlicht. Endlich gab Conti Rossini an den *Acta Marqorêwos* Paris (55, 64 S. – *C. S. C. O. Script.*

Aethiop. 2. XXII 1.) mit Uebersetzung einen abessynischen Text von hervorragender Bedeutung heraus, auf den eine Besprechung näher hinweisen wird. — Aehnlich wie bezüglich der hagiographischen steht es bezüglich der historischen Litteratur im allgemeinen. Das Ἀνέκδοτον ἀπόσπασμα Ἰωάννου τοῦ Ἀντιοχείας, das Lampros N. ΕΜ. I 7–31 publizierte, umfasst die letzten Zeilen eines dritten, den ganzen vierten und die ersten Zeilen eines fünften λόγος ὑπάτων. Für die Kenntnis des Aufbaues des Gesamtwerkes ist es von sehr erheblicher Bedeutung. Hauptquelle der vom Kimbernkrieg bis zur Diktatur Sullas gehenden Erzählung war nach dem Herausgeber eine griechische Eutropiusübersetzung. *Zu Johannes Skylitzes* hat de Boor B. Z. XIII 356–369 wertvolle Beobachtungen über die beiden Hss *Vindob. Hist. Gr. 35* und *47* beigesteuert und die Nachrichten über *Nicolas Mésaritès, métropolite d'Éphèse.* Pargoire E. O. VII 219–226 gut zusammengestellt. So viel an Griechischem. An Armenischem gab Macler die *Histoire d'Héraclius par l'évêque Sebêos.* Paris (XV, 167 S.) mit französischer Uebersetzung heraus. An Arabischem ist Cheikhos *Petrus ibn Rahib. Chronicon orientale.* Beirut–Paris (ıμεq, VIII, 176 S. – *C. S. C. O. Script. Arab. 3 I*) zu erwähnen. Wiederum eine doppelte liegt sodann vorerst wenigstens teilweise von einem noch weit bedeutenderen arabischen Geschichtswerk vor an Seybold *Severus ben el Moqaffa. Historia patriarcharum alexandrinorum. Textus* Paris (120 S. – *C. S. C. O. Script. Arab. 3. IX 1*) und Evetts *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. I. Saint Marc to Teonas (300). Arabic text edited, translated and annotated.* Paris (116 S. – *P. O. I 2*). Als *Une Tradition éthiopienne* hat endlich Mondon-Vidailhet R. S. XII 257–268 mit Uebersetzung ein abessynisches Bruchstück ediert, das über den sagenhaften König Ebna Hakim, Sohn Salomos und der Königin von Saba, und eine angeblich durch denselben vollzogene Schaffung von Reichsprovinzen handelt. — An die Spitze des zur geographischen Litteratur Anzuführenden stellt sich Klostermanns Ausgabe *Eusebius Werke III 1. Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen.* Leipzig (XXXVI, 207 S.). Nach ausführlicher Einleitung bietet sie den griechischen Text, die Hieronymianische Uebersetzung mit Parallelen aus anderen Schriftstellern und aus der Madebakarte sowie einer Karte Palästinas nach dem Onomastikon. *Die Beschreibung der venetianischen Inseln bei Konstantin Porphyrogennetos* hat

sodann Kretschmayr B. Z. XIII 482–489 kurz erläutert. Busch hat in den *Sitzungsberichten der Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Russlands für das Jahr 1903*. Riga. 230–233 die Frage behandelt: *Wann war Laskaris Kananos in Livland?* Vom Standpunkt der livländischen Geschichte aus konnte er die Reiseaufzeichnungen des Byzantiners auf die Zeit nach 1428, bezw. 1435 datieren. Eine manches neue Material bietende Schrift wahrscheinlich eines Arztes Georgios aus dem Jahr 1825 enthält das 'Ανέκδοτον χειρόγραφον περὶ τῆς Κυζίκου καὶ τῶν ἀρχαιοτήτων αὐτῆς, mit dem Lampros N. EM. I 72–88 bekannt machte. Der geographischen Litteratur gehören endlich auch die neuesten Funde Marrs und seines Schülers Giavakov an. A. P(almieri) hat in einer *Corrispondenza dall' Oriente. Da Costantinopoli* B. 2. VII 69–72 über dieselben, jedoch leider mit einer Oberflächlichkeit berichtet, für die es bezeichnend ist, dass die Hss. des Fundus 'Αγίου Σταυροῦ der griechischen Patriarchatsbibliothek zu Jerusalem konstant als „nel monastero della Croce" befindlich bezeichnet werden. — Die philosophische Litteratur angehend hat Torzaghi in den *Studi italiani di filologia classica* XII 181–217 *Sul commento di Niceforo Gregora al* περὶ ἐνυπνίων *di Sinesio*, näherhin über die hsliche Ueberlieferung, den Inhalt, Karakter und die Quellen des 1328 abgefassten und durchaus unter dem Einfluss des Aristoteles stehenden Kommentars gehandelt. *Zu Georgios Gemisthios Plethon* hat Dräseke Z. W. T. XLVII 397–414 einen schönen Beitrag geliefert, der im allgemeinen der Würdigung des letzten griechischen Platonikers und speziell der Datierung seiner Schriften zu gut kommt, von denen das Hauptwerk der Νόμοι auf die Zeit um 1414 festgelegt wird. Auf Littmanns *Philosophi Abessini*. Paris (64, 65 S. - *S. C. S. O. Script. Aethiop. 1. XXXI. 1*) werden wir in einer Besprechung näher einzugehen haben und verweisen hier nur noch auf den Ueberblick auch über die orientalische philosophische Einleitungslitteratur bei Baur *Dominicus Gundisalvinus de divisione philosophiae herausgegeben und philosophiegeschichtlich untersucht. Nebst einer Geschichte der philosophischen Einleitung bis zum Ende der Scholastik*. Münster 1904 (XII, 408 S.). — Von den Anfängen einer profanen Rechtslitteratur kann man bei dem Versuch einer Kodifizierung des Gewohnheitsrechts der Loggo reden, mit dem Conti Rossini *I Loggo e la legge dei Loggo Sarda* G. S. A. I. XVII 1–63 nach einer Ghezhs des 15 Jhs bekannt macht. — Recht zahl-

reich sind die Neuerscheinungen zur Poësie des christlichen Orients. Zu den Sibyllinen liegen vor das Programm Liegers *Quaestiones Sibyllinae. I. De collectionibus oraculorum Sibyllinorum.* Wien und Pichons ein Lactantiuszitat angehende *Note sur un vers des oracles sibyllins* in der *Revue de Philologie* XXVIII 41. *Die didaktische Poësie des Gregorius von Nazianz* hat Ackermann in einer Dissertation. Leipzig (107 S.) eingehend nach ihren verschiedenen Gattungen behandelt. Die Kenntnis der spät- und neugriechischen Volkspoësie förderten Bei durch eine von gutem historischem Kommentar begleitete Sammlung arkadischer Volkslieder Δημώδη ἄσματα Φυγαλίας im Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος 1903. 209–276, Legrand durch die *Nouvelle édition revue et corrigée* von *Trois chansons populaires grecques. Texte et traduction.* Paris und Dietrich durch den Aufsatz über *Neugriechische Rätseldichtung* in der *Zeitschrift für Volkskunde* 1904. 87–104. Die liturgische Poësie der griechischen Kirche verfolgen wir in ihre frühesten Anfänge zurück an der Hand von Pétridès wertvollen *Notes d'hymnographie byzantine* B. Z. XIII 421–428. Sie gehen zunächst ein Troparion des hl. Auxentios an und weisen dann auf zwei noch ψαλμοί genannte Troparien des 6 Jahrh.s hin, die, inhaltlich auf Homilien des hl. Gregorios von Nazianz beruhend, einen Einblick in die Hymnographie Palästinas vor Johannes von Damaskus gewähren. Zum ὕμνος ἀκάθιστος liegt dreierlei vor: de Meester hat seine gründliche Studie *L'inno acatisto* (ΑΚΑΘΙΣΤΟΣ ΥΜΝΟΣ) B. 2. VIII 36–40. 213–224 zu Ende geführt, indem er den Text als Denkmal hymnographischer Dichtkunst würdigte und seine Stellung in der Liturgie bezeichnete. Théarvich *Photius et l'Acathiste* E. O. VII 293–300 hat sich mit grosser Entschiedenheit gegen die Hypothese Photianischen Ursprungs geäussert. Abfassung durch den Patriarchen Germanos bei einer Belagerung Konstantinopels im Jahr 717 behauptet dagegen ausdrücklich ein aus dem Griechischen übersetztes Stück lateinischer Prosa, auf das v. Winterfeldt *Rythmus- und Sequenzenstudien. IV. Ein abendländisches Zeugnis über den* ΥΜΝΟΣ ΑΚΑΘΙΣΤΟΣ *der griechischen Kirche* in der *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Litteratur* XLVII 73–88 hingewiesen zu haben, das nicht unerhebliche Verdienste hat. Von einem Zeitgenossen dem 969 ermordeten Kaiser gewidmet ist das *Office inédit en l'honneur de Nicéphore Phocas,* das Petit B. Z. XIII 398–420 publizierte. Auf die hll. Georgios und Demet-

rios gehen die *Deux canons inédits de Georges Skylitzes*, deren Veröffentlichung Pétridès V. Vr. X 460–494 eine Zusammenstellung aller Notizen über den Hymnographen des 12 Jahrh.s vorausschickt. Die kritische Ausgabe eines hervorragenden Werkes volkstümlicher byzantinischer Epik schenkte uns Schmitt *The chronicle of Morea.* ΤΟ ΧΡΟΝΙΚΟΝ ΤΟΥ ΜΟΡΕΩΣ. *A history in political verse relating the establishement of feudalism in Greece by Franks in the thirteenth century. Edited in two parallel texts from the Mss of Copenhagen and Paris, with introduction, critical notes and indices.* London (XCII, 640 S. mit einer Karte). Ein Kapitel der gehaltvollen Einleitung liess er erweitert auch in deutscher Sprache erscheinen unter dem Titel *Die Chronik von Morea als eine Quelle zum Faust. Hochschul-Vorträge für jedermann.* 34/35. Leipzig (28 S.). Eine ausgezeichnete Analyse und Karakteristik erhalten wir bezüglich einer Schöpfung verwandter Natur durch Bréhier *Un héros de roman de la littérature byzantine.* Clermont-Ferrand (28 S.), nicht ohne dass zugleich bedeutsame Ausblicke auf die historische Grundlage des Stoffs getan würden. Die Kunstpoësie byzantinischer Gelehrter lässt Cosattini in ihrem besten Lichte erscheinen, wenn er *Atene e Roma* VII 257–264 an denjenigen des Christophoros von Mitylene *Le „Poesie varie" di un Bizantino* unter Beigabe geschmackvoller Uebersetzungsproben einem weiteren Leserkreis vorführte. Textausgaben lieferten Sternbach von *Nicolai Calliclis carmina.* Krakau 1903 (80 S.) und Papadopulos-Kerameus von 16 Ἐπιγράμματα Ἰωάννου τοῦ Ἀποκαύκου A. XV 463–478. Horna lehrte uns einmal B. Z. XIII 313–355 *Das Hodoiporikon des Konstantin Manasses* kennen, in dem er mit ausführlicher Einleitung und kurzem Kommentar die nahezu 300 Verse der Dichtung herausgab, die sich in der Hs *Marc. 524* erhalten haben. Ferner gab er W. St. XXV 165–217. Die Epigramme des Theodoros Balsamon, 43 an der Zahl, mit guter Einleitung und einer metrisch-sprachlichen wie historischen Erläuterung heraus. Papageorgiu machte *Zu Theodoros Bestons Enkomion auf die hl. Euphemia* B. Z. XIII 429–432 eine Reihe von Vorschlägen zur Textverbesserung. *De Eudociae Homerocentonibus* hat Sattler in einem Programm. Bayreuth (42 S.) behandelt, indem er Vers für Vers die Quelle nachwies. Gründlicher, als dies durch Spalthas Κρητικὸν θέατρον geschehen war, hat Labaste ebenda 389–397 *Une comédie crétoise inédite du XVII siècle* bekannt gemacht.

In Venedig oder auf Kreta selbst aufgeführt, ist das griechische Stück in lateinischen Lettern das Werk eines Antonio Foscolo. An syrischer Poësie hat Bedjan 27 aus Mîmrê des Ja'qûβ von Serûγ ausgehobene Stücke in seinem Andachtsbuch *Mois de Marie.* Paris (XVI, 386 S.) drucken lassen, einen *Nachtrag zu Giwargis Warda* an drei Selbstverbesserungen Hilgenfeld Z. W. T. XLVII 576 geliefert, *Une nouvelle source de Qoran* hat Huart I. A. 10. IV 125-167 an den arabischen Dichtungen biblischen Stoffs nachgewiesen, die ein judenchristlicher Zeitgenosse des Propheten Umajja ibn Abî-ṣ-Ṣalt verfasste. — Vetter hat T. Q. S. LXXXVI 321-364. 512-539 *Das Buch Tobias und die Achikarsage* aufs neue u. zw. mit dem Ergebnis behandelt, dass der Verfasser des deuterokanonischen Buchs die Sage nicht in ihrer uns vorliegenden schriftlich fixierten Gestalt gekannt habe. Für uns ist es hier von Bedeutung, dass er seiner gründlichen Untersuchung an demjenigen des armenischen Achikar-Buches den Text einer Prosadichtung des christlichen Orients vorausgeschickt hat. — Schliessen mag diesen Bericht *Ein Beitrag zur Editionstechnik spätgriechischer Texte* den Preger unter Exemplifizierung auf *Die Ueberlieferung der* Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως B. Z. XIII 370-388 erbrachte. Derselbe gipfelt in dem höchst beherzigenswerten Vorschlag, gleich den orthographischen auch die in reiner Willkür der Schreiber wurzelnden zahllosten stilistischen Varianten im kritischen Apparat unberücksichtigt zu lassen.

VI. Die Denkmäler. — Von grösseren oder beschränkteren Denkmälerbereichen haben mehrere eine teilweise erstklassige Spezialbearbeitung gefunden. Weitaus das Grossartigste ist das monumentale Prachtwerk von Brünnow-Domaszewski *Die Provincia Arabia. Auf Grund zweier in den J. 1897 und 1898 unternommen Reisen und der Berichten früherer Reisender beschrieben. I. Die Römerstrasse von Mâdebâ über Petra und Odrush bis El-'Akaba. Unter Mitwirkung von* Euting. Strassburg (XXIV, 532 S.). Doch kommt vom Text und von den fast zahllosen Abbildungen verhältnismässig sehr Weniges gerade Christlichem zugute. Eine ungleich bedeutendere Rolle spielt christliche Kunst bei Butler *American archeological expedition to Syria in 1899-1900. Architecture and other arts.* New-York 1903. 1904. (426 S.). Die auch hier ungemein reiche Illustration lässt leider indessen qualitativ gelegentlich zu wünschen übrig, und dass Vogüés

immer noch für Zentralsyrien und den Haurân grundlegende Leistung gar nicht überflüssig gemacht werden wollte, bekundet der Text immer wieder ebenso ausdrücklich als freimütig durch entsprechende Verweisungen. Wundervoll ausgestattet ist endlich. Bertaux *L'art dans l'Italie méridionale. I. De la fin de l'empire romain à la conquête de Charles d'Anjou.* Paris (XIV, 835 S. mit 88 Tafeln und 404 Abb.). Es ist durchaus in der behandelten Zeit Gebiet oder mindestens Einflusssphäre orientalischer Kunst, worum es sich hier handelt, und so werden wir Schritt für Schritt auf unschätzbares Material stossen. Aber in gerade unserem Sinne vollständig diesem gerecht wurde der Verfasser keineswegs. Eine Popularisation seines glänzenden Werkes durch Guiffrey *L'art dans l'Italie méridionale du VI au XIII siècle* J. S. 2. II 429–446 konnte da der Natur der Dinge nach nicht eben vertiefend nachbessern. Für uns einwandfreier, wenn auch nicht gegenständlich so bedeutsam ist die eingehende Behandlung auch der byzantinischen Reste des palästinensischen Ruinenplatzes bei Jaussen-Savignac-Vincent *'Abdeh* R. B. 2. I 403–424 (mit Abb. und Tafeln). Lediglich populäre Zusammenfassungen von Bekanntem haben Matarakis Ἡ Μαδηβᾶ N. S. I 49–57 bezüglich der Stadt der Kirchenruinen und Mosaiken im Ostjordanland und Shahan in einem Essay des Buches *The beginnings of Christianity.* New-York 1903 (VIII, 445 S.) unter dem Titel *A christian Pompeii* über die christlichen Ruinen Zentralsyriens geboten. — Bezüglich der Architektur und ihrer Ornamentik sind zu nennen die dritte Serie von Gagarins Собраніе Византійскихъ грузинскихъ и древнерусскихъ орнаментовъ и памятниковъ архитектуры (Byzantinische, georgische and altrussische Ornamente und Architekturdenkmäler). Petersburg 1903 (22 Tafeln). Schultzs *Maschatta. Bericht über die Aufnahme der Ruine* im *Jahrbuch der Königl. Preuss. Kunstsammlungen* XXV 205–224, eine Arbeit die wegen des entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen dem orientalisch-hellenistischen Monument und der christlich-syrischen Kunst hier nicht übergangen werden darf, die Aufnahme der konstantinopolitanischen Παντοκράτωρ-Kirche, heute Moschee Seirek-Klisse, die neben einer solchen des als Grabmal ihrer Erbauerin, der Kaiserin Irene, Gemahlin Johannes' II Komnenos (1118–1143) geltenden Sarkophags Récsey *Szt. László király leányának sírembléke és bazilikája Biszanczban* (Das Grabmal und die Basilika der Tochter des Königs Ladislaus des Heiligen in Byzanz)

Vasárnapi Ujsag LI 529-531 bietet, und Rivoiras Skizze *Della scultura ornamentale dai tempi di Roma imperiale al mille* in der *Nuova Antologia* 1904. 263-273, die eine sehr hohe Anschauung vom entwicklungsgeschichtlichen Einfluss Syriens bekundet und die Heimat des spezifisch byzantinischen Kapitells in Thessalonike erblickt. — An Werken der musiven Kunst wurde *Das ravennatische Mosaik von S. Michele in Affrisco im Kaiser Friedrich-Museum* durch Wulff im *Jahrbuch der Kgl. Preuss. Kunstsammlungen* XXV 374-401 (mit Farbentafel und Textillustrationen) publiziert, aktenmässig die Geschichte seiner Erwerbung und der vorgenommenen Restaurationen vorgeführt und nach Besprechung der einzelnen Typen die Gesamtkomposition zu deuten versucht, die den Weltrichter zwischen posaunenblasenden Engeln und den Emmanuel zwischen Engeln und den hll. Kosmas und Damianos zeigt. Neben einer Christusbüste, dem Relief einer lokal als ἡ Πονολύτρια bezeichneten Maria orans und dem Schatz der Kirche ist es ferner ein Mosaik von hervorragender Bedeutung, was durch Perdrizet-Chesnay *La métropole de Serrès. Monuments Piot* X 123-144 (mit 2 Tafeln und 25 Textabb.) allgemein zugänglich gemacht wird. Das die byzantinische Abendmahlszene in Form einer Kommunion darstellende Werk soll noch dem 9 Jahrh. angehören. Weniger als wissenschaftlich wertlos ist Derartigem gegenüber die Notiz über das hierosolymitanische Stadtbild der Madebakarte, die Chabeuf *Autour de Jérusalem antique* in der *Revue de l'Art Chrétien* XLVII 156 f. veröffentlichte. — Wegen des unleugbar in ihnen zu Tag tretenden orientalischen Einflusses müssen hier an Wandgemälden die eine tronende Muttergottes zwischen den hll. Felix und Adauctus mit Bild der knieenden Verstorbenen Turtura, den Evangelisten Lukas mit den Geräten ärztlichen Berufes und eine *traditio clavium* darstellenden Fresken der Komodillakatakombe in Rom erwähnt werden, die Wilpert in dem Aufsatz *Di tre pitture recentemente scoperte nella basilica dei Santi Felice ed Adautto nel cimitero di Comodilla* N. B. A. C. X 161-170 (mit 3 Tafeln) vorgelegt hat. — An Miniaturen wurden Δύο εἰκόνες Νικηφόρου τοῦ Φωκᾶ durch Lampros N. EM. I 57-71 neben den entsprechenden Personalbeschreibungen bei Leon Diakonos und Luitprand und den Porträts auf einer Bleibulle und auf zwei Münzen besprochen, während Omont uns die *Portraits de différents membres de la famille des Comnènes peints dans le Typicon du monastère de Notre Dame-de*

Bonne-Espérance à Constantinople in der *Revue des Études Grecques* XVII 361–373 durch ausführliche Beschreibung der heute in Oxford befindlichen wertvollen Bilderhs näher brachte. — An Arbeiten der Kleinkunst hat Bulic *L' ampolla d' oglio di S. Mennas martire nella collezione dei PP. Francescani di Sinj* im *Bollettino d'archeologia e di storia Dalmata* XXVII 3–13 (mit Tafel und Abb.) und Pétridès E. O. VII 148–151 *Un encensoir syrobyzantin* bekannt gemacht. Der Letztere erwies überdies *A propos d'encensoirs byzantins de Sicile* B. Z. XIII 480 f. eine Stelle der italogriechischen Petrusliturgie als Grundlage der Inschriften dreier sizilianischer Rauchfässer. — Mit besonderem Danke ist eine Reihe ikonographischer Spezialuntersuchungen zu verzeichnen. *Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi* hat Reil in Fickers *Studien über christlichen Denkmäler* 2. Leipzig (X, 128 S. mit 6 Tafeln) sehr tüchtig behandelt, wobei er zunächst die litterarische Ueberlieferung und die Denkmäler selbst einer eindringenden Kritik unterzieht und sodann zur Scheidung eines früheren orientalischen und eines abgestorbenen abendländischen neben dem orientalischen Haupttypus gelangt, der für den Gegenstand massgebend geworden sei. Zu verwandten Ergebnissen kommt Bréhier *Les origines du crucifix dans l'art religieux*. Paris (63 S.), der für die Entwicklung der Kreuzigungsdarstellung den Mönchskreisen Syriens eine besondere Bedeutung vindiziert. Muñoz hat in der durch ein reiches und schönes Illustrationsmaterial erläuterten populären Darstellung seiner *Iconografia della Madonna. Studio delle rappresentazioni della Vergine sui monumenti artistici d'oriente e d' occidente*. Florenz (220 S. mit 160 Abb.) dem Orient einen erfreulich breiten Raum verstattet, wobei er grundsätzlich und mit Entschiedenheit auf den neuen, von Strzygowski gebrochenen Bahnen, wandelt. An der mit dem antiken Καιρός verwandten Darstellung des Βίος an Typen des Barlaam-Mythus und dem Lebensbaum hat er selbst sodann *L' Arte* VII 130–145 in bahnbrechender Weise *Le rappresentazioni allegoriche della vita nell' arte bizantina* behandelt. Bei de Waal *Die Opferung Abrahams auf einer orientalischen Lampe* R. Q. S. XVIII 21–34 (mit Abb.) interessieren uns gleichmässig die aus Jerusalem stammende Tonlampe, welche den Ausgangspunkt der Darstellung bildet und die sorgfältige Zusammenstellung der übrigen bekannt gewordenen orientalischen Darstellungen der Szene. Endlich ist, obgleich er seinen Gegenstand keineswegs wissenschaft-

lich erschöpft, als ein Zeichen frischen Lebens in hohem Grade erfreulich auch der rumenische Beitrag von Cernescu *Picturea luĭ Damnedeŭ-Tatal, Fisl si Sântul Spirit* in *Biserica cristină* (Die malerische Darstellung Gottes des Vaters, des Sohns und des Hl. Geists in der christlichen Kunst). Bukarest 1903 (61 S.). — Eine ganz ungemein bedeutsame Förderung kunstwissenschaftlicher Studien liegt darin, dass nunmehr von der *École des hautes études* die photographischen Reproduktionen christlich-orientalischer Monumente käuflich bezogen werden können, deren Sammlung bei Schaffung eines Lehrstuhls für byzantinisches Christentum an derselben begonnen wurde. Einen Katalog des vorläufigen Bestandes hat Millet unter dem Titel *La collection chrétienne et byzantine des hautes études.* Paris 1903 (94 S.) veröffentlicht. Eine kurzgefasste Ἱστορία τῆς βυζαντιακῆς τέχνης μέχρι τῶν χρόνων τοῦ Ἰουστινιανοῦ von Konstantopulos (160 S. mit 61 Abb.) ist bereits 1902 zu Athen erschienen. Schon die Titelgebung des Werkes dürfte verraten dass es sich in alten Gleisen bewegt. Ueber Strzygowskis Einfahren neuer hat Diehl *Les origines asiatiques de l'art byzantin* J. S. 2. II 239-251 dem französischen Publikum berichtet. Strzygowski selbst hat in den *Mitteilungen des Kaiserl. deutschen archälogischen Instituts. Römische Abteilung* XVIII 185-206 einmal eingehenden *Die Pinienzapfen als Wasserspeier* behandelt, die als ein sehr bedeutungsvolles ornamentales Motiv in die christlich-orientalische Kunst übergegangen sind und ihm schon mehrfach Gelegenheit zu beiläufiger Berührung boten. Wie viel seine neuen Anschauungen, besonders diejenigen über den Ursprung der romanischen Kunst, durch eine breitere kirchen- und kulturgeschichtliche Unterbauung gewinnen könnten, ist durch Rocholl *Orient oder Rom* Z. K. G. XXV 481-502 in höchst anregender Weise gezeigt worden. Eine Fülle von Anregungen bietet schliesslich auch dem Anhänger einer vom Orient ausgehenden Betrachtung der christlichen Kunstgeschichte durch seinen Stoff und seine glänzende illustrative Ausstattung der dritte Band von Venturis *Storia dell'arte italiana. L'arte romanica.* Mailand (XXIX, 1014 S. mit 900 Netzatzungen). — Zur Numismatik und Sigillographie des christlichen Orient sind zu verzeichnen die Studie von Maurice *L'iconographie par les médailles des empereurs romains de la fin du III. et du IV. siècle* in der *Revue de numismatique* VIII 64-104 sowie die Publikationen von *Deux monnaies byzantines récemment acquises par le cabinet*

des médailles durch de Foville ebenda 105–111, von *Plombs byzantins trouvés à Ascalon* durch Germer-Durand E. O. VII 193 f. und einiger weiterer byzantinischer Bleisiegel durch Chapot *Antiquités de Syrie. Revue des études anciennes* VI 31–36. — Von neuerdings veröffentlichten griechischen christlichen Inschriften des Ostens ist wohl die älteste die kleinasiatische *Antique épitaphe chrétienne de l'Aezanitide* mit der Formel Χριστιανοὶ Χριστιανῷ, die Armand E. O. VII 206 f. bekannt gegeben hat, recht altertümlich ferner die von Gottwald ebenda publizierte *Épitaphe chrétienne trouvée à Péra*, interessant auch durch die Bezeichnung des Toten als πιστός und durch das Ornament, das einen Pfau zwischen einer Palme und einer Art von Konifere vorführt. Der Letztere hat ferner ebenda 262 f. eine bei Haïder Pascha gefundene *Épitaphe chrétienne de Chalcédoine* und weitere *Deux épitaphes chrétiennes de l'Aezanitide* hat Mirabeau 329–332 an zwei teilweise metrischen und dem Verständnis erhebliche Schwierigkeiten bietenden Stücken, Inschriften erst des 17 und 18 Jahrh.s hat Diamantaras Ἔγγραφα ἐκκλησιαστικὰ καὶ ἐπιγραφαὶ χριστιαικναὶ τῆς νήσου Μεγίστης (Καστελλορίζου) im Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος VI 156–162 herausgegeben. Nach dem Urteil des Herausgebers selbst wohl eher heidnisch als christlich ist die von Germer-Durand E.O. VII 260 f. veröffentlichte *Épitaphe grecque de Césarée maritime*. Ins Koptische führen uns J. T. St. V 552–569 Crums *Inscriptions from Shenoute's monastery* hinüber. Ueber die verschiedenen *Inscriptions de Palestine*, die in jüngster Zeit durch die Franziskaner zu Jerusalem für das Museum des Erlöserklosters erworben wurde, hat Clermont-Ganneau in den *Comptes rendus de séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. 1903. 479–495 berichtet. Dies an blossen epigraphischen Publikationen. P(argoire) *Encore l'épitaphe montaniste de Dorylée* E. O. VII 53 f. hat zur Erklärung des hochinteressanten Stücks einen neuen Beitrag an der Vermutung geliefert, dass hinter dessen rätselhaftem Π sich ΠΙΠΙ d. h. der tetragrammatische Gottesname berge. Vailhé *Encore l'ère d'Éleuthéropolis et les inscriptions de Bersabée* ist ebenda 206 f. erneut dafür eingetreten, dass der Beginn der in südpalästinensischer christlicher Epigraphik immer häufiger begegnenden Aera zwischen den 10 Oktober 199 und den 15 Februar 200 anzusetzen sei. *Zu der Abkürzung* ΧΜΓ, deren Vorkommen auch auf Ziegeln von S. Maria Maggiore er bemer-

kenswert findet, hat Nestle B. Z. XIII 493 sich in einer Weise geäussert, die wesentlich der Auflösung: Χριστός, Μιχαήλ, Γαβριήλ günstig ist. Ein ganzes Netz lehrreicher geschichtlicher Notizen knüpft endlich Lampros Ἄννα ἡ Καντακουζηνή. Βυζαντιακὴ ἐπιγραφὴ ἐξ Αἰτωλίας N. EM. I 37–42 an eine Inschrift aus Mokista, in welcher er den Namen einer Tochter des Despoten Thomas Aggelos von Epeiros und Nichte des Kaisers Michaël Palaiologos herstellt.

VII. Geschichte der orientalischen Studien. — Cozza-Luzi veröffentlichte unter dem Titel *I grandi lavori del cardinale Angelo Mai* B. 2. VII 103–133 den ersten Teil einer Arbeit, deren Wert mit ihrem Umfang in keinem Verhältnis steht, da sie auf eine Art von Generalregister zu den einzelnen Bänden der Publikationen des gelehrten Kardinals hinaus läuft. Pargoire *Le Musée Impérial de Constantinople* V. Vr. X 653 ff. verbreitet sich über die Vorgeschichte der u. A. vor allem für christlich-orientalische Denkmäler erstklassigen Sammlung. Unter dem Titel *A travers l'Orient grec* berichtet der Nämliche ebenda 625–643 über die, vielfach sehr erfreulichen, neuesten Zeugnisse wissenschaftlichen Lebens in der griechischen Welt, während Vailhés Artikel *En Palestine* ebenda 643–653 über die im Jahre 1903 in der *École Biblique* von *Saint Étienne* und der Θεολογικὴ σχολὴ τοῦ Ἁγίου Σταυροῦ in Jerusalem gehaltenen wissenschaftlichen Vorträge referiert. An Nekrologen sind diejenigen von E. K. über *Bischof Arsenij* und über *Alexander Ivanovic* B. Z. XIII 713 f. bezw. 715 f. zu nennen. An Litteraturberichten und verwandten Referaten haben für verschiedene Zweige christlich-orientalischer Studien Bedeutung: Prellwitz *Griechisch* 1899–1902 in Vollmollers *Romanischem Jahresbericht* VI 1. 61–73, Thumb *Die mittel- und neugriechische Sprachforschung in den Jahren* 1896–1902. *Indogermanische Forschungen* XV 162–204, Gatt *Zur Topographie Palästinas* T. Rev. III 161 ff., Grützmacher *Kirchengeschichte: Geschichte des Mönchtums. Theologische Rundschau* VII 257–262, Scheel *Kirchengeschichte: Dogmengeschichte* ebenda 319–329. 365–382, Ficker *Kirchengeschichte: Allgemeines und Zusammenfassendes* ebenda 484–488, Lejay *Ancienne Philologie Chrétienne* R. H. L. R. IX 365–400 und Tixeront *Revue de Patrologie* in *L'Université Catholique. Nouv. Sér.* XLIV 453–466. XLV 131–142.

IMPRIMATUR

Fr. Albertus Lepidi Ord. Praed. S. P. A. Magister

IMPRIMATUR

Iosephus Ceppetelli Archiep. Myren. Vicesg.

